

عبد الله العروي

مَفْهُومُ الدَّوْلَةِ



مفهوم الدولة

الكتاب

مفهوم القولة

تأليف

عبد الله العروي

الطبعة

الطبعة: 2006

عدد الصفحات: 184

القياس: 24 x 17

جميع الحقوق محفوظة

ISBN: 9953-68-161-9

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء - المغرب

ص.ب: 4006 (سبنا)

42 شارع الملكي (الأحبار)

هاتف: 2303339 - 2307651

فاكس: 2305726 - 212 2

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت - لبنان

ص.ب: 5158 - 113 الحمراء

شارع جاتنارك - بناية المقدسي

هاتف: 750507 - 352826

فاكس: 343701 - 961 1

عَبْدُ اللَّهِ العَرُوي

مَفْهُومُ الدَّوْلَةِ

المركز الثقافي العربي



تهديد

كل منا يكتشف الدولة قبل ان يكتشف الحرية ، او بعبارة ادق ، تجربة الحرية تحمل في طياتها تجربة الدولة ، لأن الدولة هي الوجه الموضوعي القائم في حين أن الحرية تطلع الى شيء غير محقق .

ماذا تعني التربية اذا لم تمن معاناة سلطة الأب او الأم او الحاكم او الخالق؟
ماذا تعني الحرية اذا لم تمن نقيض المعاناة المذكورة ، اي الوعي بحدود موضوعية على التصرف؟

من هائي السلطة ، اية سلطة ، يسمع في نهاية المطاف كلمة دولة التي تتجمع فيها بناهيج جميع السلطات . يعيش المرء طوال حياته ، وحتى مماته ، دون ان يتساءل مرة واحدة عن مضمون الدولة ، ذلك ما يقع بالفعل لأغلبية الناس وذلك ايضا ما يشناه اصحاب السلطة ، لكن لا يحتمل ان يحى المرء دون ان تطرق سمعه كلمة دولة . ما أكثر الاسئلة التي يطرحها الاطفال والتي تستجج جوابا واحدا : هذا أمر من الدولة!! لماذا نقف عند الضوء الأحمر في الشوارع؟ لماذا نذهب إلى المدرسة ونحن اطفال؟ لماذا تؤدي الضرائب ونحن رجال؟ لماذا لا ندخن في المقاهي المسمومة؟ .. الخ . ان القانون العام عندما يعرف الدولة لا يزيد على تسجيل هذا الواقع الاجتماعي ، هذا المعطى الانساني الاول ، هذه المعاناة التي لا يستثنى منها أحد ، حيث يأخذ الدولة كاحدى الظواهر الانسانية العامة .

تواجهنا الدولة أول ما تواجهنا كأدولوجية ، اي كفكرة مسبقة ، كمعطى بديهي ، يطلب منا ان نقبله بلا نقاش ، كما نقبل خلقتنا وحاجتنا الى الأكل والنوم واتكالتنا على العائلة او المشيرة . نقبل اذن ، من ضمن ما نقبل بدون نقاش ، وجود دولة وضرورة الانقياد لأوامرها التي يشخصها دائما فرد قريب منا : الشيخ ، المعلم ، الأب . ولا يجدي في شيء ان نتصور حالة سابقة لظهور الدولة . حتى لو وثقنا بوجود تلك الحالة ، فإنها لن تنفعنا في فهم الدولة القائمة حاليا ، كما ان حالة الكون قبل ظهور الانسان لا تنفع في ادراك فيزيولوجية الانسان .

الحالي . من الخطأ تصوّر شخص لم يسمح البتة بأي رمز من رموز الدولة لتركيب من أمثاله دولة . ان اية عملية تركيبية من هذا النوع تحمل في ذاتها خطأ مبدئياً يستحيل التغلب عليه فيما بعد . الاجدر بنا ان ننطلق من الدولة كواقع مزامن للانسان الذي نعرفه الآن ، لأننا نريد ان نعرف الدولة التي يواجهها ذلك الانسان ، لا غيره .
الدولة اذن سابقة على التسؤلات حول الدولة .

أدلوحة الدولة (1) سابقة على نظرية الدولة .

أدلوحة الدولة هي وصفها على حالها وقبولها كمعطى أولي . فهل يعني التسؤل حول الدولة حتما نهاية الادلوحة وبداية النظرية؟ ليس بالضرورة . قد يبدأ التسؤل كوسيلة لترسيخ الأدلوحة ، وهذا ما يحصل غالباً في الدراسات القانونية والاجتماعية . حينذاك ، يكون التسؤل ظاهرياً اكثر منه حقيقياً ، خطايا اكثر منه نظرياً . بيد ان التسؤل الخطائي نفسه يفتح الباب ، في ظروف ملائمة ، الى تسؤل اعنى يهدف الى فهم ظاهرة الدولة بصرف النظر عن التبريرات المضمنة فيها . والتسؤل النظري قد ينتهي ، رغم نطلعاته ، الى تبريرات أدلوجية ، لكن قبل الوصول الى النتائج قد يطرح اثناء البحث اسئلة عميقة . والاسئلة تهتمنا اكثر من النتائج .

ما هي الاسئلة التي يطرحها المرء عندما يتعرض لقضية الدولة ، أكان يهدف التبرير أو بهدف الكشف والتعريف ، بهدف الادلوحة أو بهدف النظرية؟

انها اسئلة تنبع من تجربة الحاضر وفي نفس الوقت تعبر عن تجارب الماضي . ان الدولة قائمة وكذلك تجربة الدولة ، فالتسؤل حولها يتجدد باستمرار دون ان ينتهي الى جواب ثابت . منذ قرون والناس يطرحون الاسئلة نفسها ، كل جيل ينطلق من حيث انطلق اسلافه ، مضيفاً الى تجربتهم تجربته الخاصة ، دون ان يضمن المزيد من التجربة خطأ أكبر للحصول على جواب أتم وأكمل .

ان الدولة سابقة على فكرة الدولة ، وأي تسؤل عنها يعني بالضرورة تسؤلاً عن الاصل والمهدف .

ان الدولة دائماً مجسدة في شخص او في أشخاص ، فهي عرضة لآفات الحياة البشرية ، وأي تسؤل عنها تسؤل عن مستقبلها وتطورها .

1 . أدلوحة الدولة هي نظرة القانون إليها .

ان الدولة دائماً مزامنة للفرد والمجتمع - الفرد ، المجتمع ، الدولة ، هذه مفاهيم متداخلة بالتعريف - اي تساؤل عن الدولة تساؤل عن وظائفها ووسائلها .

هذه اسئلة تتكيف مع الظروف الزمنية والمكانية ، تتحلل في اسئلة أخرى ادق ، لكنها تحافظ بالضرورة على محتواها ما دامت الدولة ظاهرة اجتماعية عامة . وهي اسئلة يأخذ بعضها برقاب البعض . قد يبدأ باحث بالتساؤل عن الهدف ثم ينتهي باستخراج الوسائل وآلية التطور من الهدف الذي اهتدى الى تصوره . وقد ينطلق باحث آخر من وظائف الدولة التي يحس تحت ظلها ثم يستنتج من الوظائف الاصل والتطور . وقد يتم باحث ثالث بتطور الدولة فيتصور شكل بدايتها ومستقبلها ، حينئذ يستخلص من تلك الأشكال بالمصاحبة الهدف والوظيفة .

كل تفكير حول الدولة يدور اذن على محاور ثلاثة : الهدف ، التطور ، الوظيفة . لم نذكر هنا الا العناوين ، اذ يتفرع كل محور الى محاور ثانوية تطرح فيها اسئلة جزئية . يمكن القول ايضا ان كل سؤال جزئي يقود صاحبه الى السؤال المحوري وان كل محور ، عند التدقيق ، يتلغ المحورين الآخرين ويكتسح جميع المفاهيم المتلفة ، ان بعيدا او قريبا ، بظاهرة الدولة .

تختلف المحاور الثلاثة المذكورة فيما بينها بالمفردات والمفاهيم والمناهج .

من يتساءل عن هدف الدولة يسبح في المطلقات ويصرف نظره عن الظروف الزمنية والمكانية ، فينظر ويتفلسف . ومن يتساءل عن التطور يصف اطور الدولة ، اي اشكالها المتتامة : فينطق بمنطق المؤرخين . ومن يتساءل عن وظيفة الدولة يحاول ان يملأ أليتها بالنظر الى محيطها الاجتماعي ، فيتكلم كلام الاجتماعيات والانبياء . اذا ألحقنا هذه المحاور القانون الذي قلنا في البداية انه يسجل التجربة الفردية الأولية ، أمكن لنا ان نقول ان الدولة تدرس حسب أربعة مناهج : القانون ، الفلسفة ، التاريخ ، الاجتماعيات (2)

لكل منهج طريقة متميزة في التعامل مع المواد المتوفرة للباحثين . قد نجد في مؤلف ما مواد قانونية وتاريخية واجتماعية وفلسفية . المهم هو كيفية استغلال تلك المواد . ان الفيلسوف لا يتعامل مع معطيات التاريخ مثل العالم الاجتماعي او المؤرخ ، والمؤرخ لا يستغل

2- ان الانبياء كمنهج تجمع بين التاريخ والاجتماعيات . لذا ، لم نعتبرها منهجاً خاصاً . مقارنة المناهج المذكورة يمكن الرجوع الى الكتب المذكورة في تبث المراجع . خاصة كتب باسراو ، فيل ، ماكيفر ، بالتديه وايزنشتاين .

استخلاصات الفلاسفة والاجتماعيين كما يفعل غيره . ان الباحث في هدف الدولة ، رغم سرده
للاحداث ، لا يكتفي بالنظرة التطورية والا خرج عن حيز الفلسفة . لا بد له ان يتجاوز
انماط الدولة المتلاحقة ليصل الى مفهوم الدولة في حد ذاتها وليطرح على النطاق العام المبرر
السؤال التالي : ما هو هدف الدولة ؟ والعالم الاجتماعي لا يستطيع ان يقبل قول الفيلسوف عن
وظائف الدولة لأن الفيلسوف يستخلصها من الهدف المحدد قبلها . لكي يبقى عالم الاجتماع
وفيا لمنهجه ، عليه ان ينطلق من الوظائف الموجودة بالفعل في المجتمع الذي يعيش فيه ، ان
يكشف عنها جعليل الواقع لا بالاستنتاج النظري وبدون ان يقبل مسبقا الهدف الذي
تدعيه الدولة القائمة او يقرره الفيلسوف . اما المؤرخ فانه لا يرتبط بهدف الفيلسوف ولا
بالوظيفة التي يدعي عالم الاجتماع انها توجد حيثما وجد مجتمع انساني . ان المؤرخ يسجل فقط
ما أثبتت الوثائق الصحيحة انه وجد بالفعل ، ويقبله حتى لو عارض تحليلات الفيلسوف
واوصاف الاجتماعي . يهتم المؤرخ فقط بانماط الدولة التي تتابعت في الماضي بشهادة الوثائق
القطعية .

لا يمكن للفيلسوف ان يكون تطوريا ولا للعالم الاجتماعي ان يكون استنباطيا ولا للمؤرخ
ان يكون افتراضيا . لكل سؤال منهج ولكل منهج سؤال .

الفصل الأول

نظرية الدولة الايجابية

سنرى في هذا الفصل الاجوبة التي يقدمها الفلاسفة والمفكرون والباحثون على سؤال: ما هي الدولة؟

لا يجدر بنا ان نقول: هل للسؤال معنى؟ نسجل فقط ان مفكرين عديدين طرحوه منذ قرون واظهروا في معالجته نشاطا يستحق الاعجاب. وعندما ندرس كتاباتهم نلاحظ ان السؤاى حول ماهية الدولة يدور في واقع الأمر حول هدفها. لذا، لا يستقيم البحث الا اذا وضعنا الهدف داخل النطاق المحدد للدولة. اما اذا وضعناه مسبقا خارجها، فانها تصبح بالضرورة وسيلة في خدمة ما سواها. وعندئذ، يجب التساؤل عن ماهية ذلك الكائن الخارج عن الدولة والذي يستعملها لتحقيق هدف يحدده هو. يعود البحث في الدولة ثانويا، مندرجا تحت بحث أصق يستحق وحده جذب نظر الفيلسوف. وبالطبع تستحيل نظرية الدولة، بالمعنى الدقيق للكلمة، في مثل هذا الاتجاه.

لم تمنع هذه العقبة المطلقة البديهية اغلبية الكتاب الذين عالجوا الموضوع من وضع هدف الدولة خارجها. فكانت النتيجة ان مسألة الدولة لم تدرس جديا الا مع عدد قليل من المفكرين. إن التفكير في مشاكل الدولة شيء، وتقديم نظرية في الدولة شيء ثان. ما أكثر من فكر، وما اقل من نظر، في الموضوع!

سداً بعرض مقالتين كان لهما تأثير واسع في مجرى التاريخ البشري، ولم تعط أية واحدة منهما للدولة استقلالاً كافياً لكي تهيأ تربة فكرية لنشأة نظرية الدولة، بالمعنى

الدقيق للكلمة.

تقرر المقالة الأولى أن الغاية المقصودة للبشر ليست من عالم المراتبات وأن الحياة الدنيا هي بمثابة تجربة يجتازها المرء ليعرف قيمته وما يستحق من جزاء في حياة أخرى محبوبة عنه الآن وغير متناهية. توجه الدعوة إلى الوجدان الفردي لكي يستخلص من قوانين الحياة الدنيا الخادعة العابرة وينتهي للحياة الآخرة، حياة السعادة الأبدية. هناك أدنى هدف محدد وهناك مخاطب. وعلى المخاطب أن يضع دائماً ذلك الهدف نصب عينيه في كل لحظة من حياته الأرضية. كل ما سوى المخاطب، الذي هو الوجدان الفردي، وكل ما سوى الهدف، الذي هو السعادة الأبدية في عالم غيبي، إنما هو برق خادع. فالظواهر الكونية مؤقتة عابرة، وبالأحرى، التنظيمات الاجتماعية التي من ضمنها الدولة.

الدولة تنظيم اجتماعي، فهي اصطلاحية. لا يمكن أن تتضمن قيمة أعلى من قيمة الحياة الدنيا كلها. تتعلق القيمة بالوجدان الفردي إذ يتجه نحو العناية المقدرة له. إذا كانت الدولة في خدمة الفرد، لكي يحقق غايته، فهي مقبولة شرعية، مع أنها تبقى اصطلاحية وموقته مثل جميع الكائنات. إذا هي تجاهلت الهدف الاسمي أو عارضته، إذا هي سمحت للفرد من أن يلي الدعوة الموجهة إلى وجدانه أو ضابطته، فهي مرفوضة لا شرعية، سيئة، وليدة الطبيعة الحيوانية في الإنسان. قد تكون الدولة صالحة بالنظر إلى متطلبات الحياة الحيوانية، لكنها إذا تعامت عن الهدف الاسمي الذي يتطلب تنفيذ قانون معين، فهي شر باطل. في كل الأحوال، تبقى الدولة في مرتبة ثانوية، لكن إذا قبلت أن تخدم الفرد الذي ينهي لتحقيق الهدف الاسمي، فإنها تكتسب قيمة مستمرة من غاية ما ورائية. حينذاك، تخضع لقانون سابق، تقبل أن تخدم غاية لم تحددها هي، تنهي لتضمحل حيث يعود من واجبها أن تحرر الفرد ليقوم بعمل أهم مما تطالبه هي به. من واجبها أن تنكسر أكثر ما يمكن وأن توسع النطاق الذي لا يحتاج الفرد إليها فيه. تقرر الدولة وجودها بأنها تقوم بالماديات؛ تخدم الفرد، لكن ليس من حقها أن تحجب عنه الغاية التي يحمي من أجل تحقيقها.

من الواضح أن هذه المقالة لا تترك أي مجال معرفي تنشأ فيه نظرية خاصة

بالدولة . توجد فيها طبعاً نظرة الى الدولة بحيث توضح موقع الدولة في الحياة الاجتماعية والشريعة والكونية . لكنها نظرة مستوحاة من افكار مسقة حول الغاية من حياة الانسان وحول واجبات الفرد تجاه تلك الغاية . ينشأ في هذه التربة الفكرية نظرية اخلاقية هي التي تحدد موقع الدولة بالنسبة لحياة الانسان كلها . وبالفعل ، يقدم الاتجاه الذي نحن بصدد داءاً الأخلاق على السياسة ، جاعلاً من الدولة وسيلة في خدمتها . فيتكلم عنها في حاشية ملحقة بنظرية الاخلاق .

على مستوى اكثر تجريداً ، فان الشريعة ، في هذه المقالة ، هي مجموع القيم المتولدة عن الغاية العليا والتي يعمل الفرد على تحقيقها ، الاخلاق هي مجموع طرائق السلوك التي تتجسد فيها تلك القيم . تخاطب الشريعة في آخر تحليل الفرد ، والاخلاق هي اخلاق الفرد . عندئذ ، لا معنى للكلام عن اخلاق الدولة : تخاطب الشريعة الدولة بصفتها وسيلة لتبليغ الدعوة الى الفرد . هناك تمييز دائم بين الفرد وبين الدولة ، بين قانون الوجدان الفردي (القانون الجواني) وبين القانون الذي تصدره الدولة (القانون البرائي) . ليس من الحتمي ان يتعارض القانونان باستمرار : قد يكون قانون الدولة خاصاً بالحياة الحيوانية في الانسان التي هي ضرورة لحياة الروح ، وقد يكون فقط تذكيراً بقانون مضمن في الشريعة ، ولن يكون أذاك تعارض . لكن يبقى التمييز بين القانونين قائماً بحيث لا ينحسب ابداً بكليته الوجدان الفردي في الدولة .

نطاق الدولة هو باستمرار نطلق الحياة الحيوانية في الانسان . اذا رفضت ان تبرحه فهي شريرة ؛ اذا تجاوزته اصبحت شرعية اذ تستمير قيمة من الشرع ومن الاخلاق . القيمة ، كل القيمة ، في الاخلاق ، اي في الوجدان الفردي ، تخاطب الدعوة الوحيد . الدولة الفاضلة هي التي تربي الفرد على الاستغناء عنها وتوجهه لخدمة ما هو أسمى منها .

لقد تعددت في التاريخ اشكال هذه المقالة ، من الرواقيين الى انصار القانون الطبيعي ، من اغسطين الى فقهاء الاسلام (1).

1 . يقول دانتو : « ان هدف النبلن الانساني هو تحقيق ما في البشر من قوة كاملة على تنمية الفكر . » كتاب الملك ، ص 4-5 . ويقول ابن تيمية : « لا امل ان الله خلق الاموال اطاعة على عبادته لأنه خلق الخلق لمبادته . » السياسة الشرعية ، ص 39 .

تقرر المقالة الثانية ان غاية الانسان هي المعرفة والرفاهية والسعادة . ان الانسان وليد الطبيعة ، يصبو الى سد حاجاته البدنية والفكرية المتنامية باستمرار . فيتجه الى الطبيعة التي تمدّه بالوسائل الضرورية لذلك . من أهم تلك الوسائل التعاون . ان قوة الانسان في الاسس قوة جماعية : اذا نظرنا اليها من زاوية الحاضر وجدناها تنشأ عن التعاون واذا نظرنا اليها من زاوية الماضي وجدناها مدخرة في العادات ، في الثقافة ، في اللغة . المجتمع اذن نظام طبيعي ضروري ، فهو بالتالي معقول متكامل متجانس . لا توجد فيه تناقضات تلزم تدخل قوة رادعة من الخارج . لنبقى في نطاق الطبيعة ، فنجد ان الفرد خير بطبعه ، يحمل ، ينتج ، يكتشف ، يتقدم . الطبيعة عبارة عن مجموعة قوانين متلازمة ، مكشوفة لفكر الانسان : اذا عاجلها بدون افكار مسبقة ، وبالتالي باستعداد لقبول قوانينها كما هي ، كان في وسعه عندئذ ان يكشف عنها ويستفيد منها لتحقيق اهدافه (المعرفة ، السعادة ، الرفاهية) . وما الدولة الا ظاهرة من ظواهر الاجتماع الطبيعي . تولدت حسب قانون طبيعي ، حكمها اذن مدرج تحت حكم المجتمع العام : اذا بقيت خاضعة لقانون تولدها وظهورها كانت طبيعية ، اي معقولة⁽²⁾ . لذا ، لا ينشأ تناقض بينها وبين المجتمع او بينها وبين الفرد . اذا حصل تناقض فليسبب غير طبيعي ، ناتج عن خطأ انساني متعمد ، وفي تلك الحال تنشأ الدولة الاستبدادية الظالمة . الدولة اما طبيعية وهي سالحة ، واما فاسدة لانها غير طبيعية .

ان الدولة الطبيعية تخدم المجتمع بقدر ما يخدم المجتمع الفرد العاقل : تنظم التعاون ، تمهد طرق السعي ، تشجع الكسب وطلب العلم . المطلوب منها بالاساس الحفاظ على الأمن في الداخل والسلم في الخارج ، اي ردع العنف اللامعقول ، ما دام له أثر بين البشر⁽³⁾ . بقدر ما تتقدم الانسانية في سبيل العلم والرفاهية والسعادة ، بقدر ما تخف ضرورة اللجوء الى الدولة بشأن المحافظة على السلم ، فتتلاشى وسائل الدولة الزجرية والقضائية ، داخليا على الأقل في المرحلة الأولى . اما الدولة الفاسدة ، المناقضة للمجتمع ، المبنية على العنف واستعباد الناس ،

2 - لا يبرز هنا الاتجاه الفكري بين الطبيعي والمعقول . هنا واضح في قلعة روسو مثلاً .
3 - من المعقول ان التمر ، او الاعمقول ، يشكل صوبه حبه داخل هذه المقالة التي نسم بالتناؤله المطلق

فليست سوى مؤامرة ضد الانسانية . لقد انتجتها تاريخيا عملية سطو قام بها السبلاء (وليسوا في الاصل سوى قطاع الطرق) والكهان (وليسوا سوى مختبرين مرورين) . احتلقوا خرافة الانسان الشرير ، اسطورة الفرد اللاجتماعي الذي يفضل الجهل على العلم ويسعد عندما يلحق الضرر باخيه الانسان . هذه خرافة اختلقنها اقلية شريرة لتثبيت حكمها والدفاع عن امتيازاتها⁴ . ان دولة السطو هذه ، التي لا تحترم المجتمع ، غير طبيعية ولا تستحق ان تكون موضوع بحث فلسفي . ان الفلسفة العقلانية تهتم فقط بقضايا الدولة الخاضعة لقوانين الطبيعة ، التي هي قوانين العقل . لقد عثر في التاريخ عن هذه المقالة ، كليا أو جزئيا ، السوفسطائيون ، الطبيعيون الرومانيون ، وبعض فلاسفة الاسلام كاخوان الصفا ، وفلاسفة القرن الثامن عشر الأوروبي ، وليبراليو القرن الماضي .

هاتان مقالتان متعارضتان تعارضا تاما ، في الظاهر . فراهما تتصارعان في الفلسفة اليونانية ، وداخل الفكر الاسلامي ، وفي الفلسفة الغربية الحديثة . يصل تعارضهما الى حد ان الكلمة الواحدة (عقل ، طبيعة ، اخلاق) تؤدي في كل واحدة منهما معنى معاكسا لما تعنيه في الأخرى . رغم كل هذا ، يتحقق لدينا بعد النظر اتفاقهما في الإشكالية⁵ ، كلتاهما تنفي التناقض داخل الفرد وداخل المجتمع وترى التناقض فقط بين الفرد والمجتمع من جهة وبين الدولة من جهة ثانية . ان الدولة لا تمكس في أية واحدة من هاتين المقاتلتين تعارض الشر والفضيلة في النفس او تناقضا بين الفئات الاجتماعية . الدولة الصالحة ، الشرعية الطبيعية ، متجانسة مع الفرد والمجتمع في كون لا يعرف التناقض البتة . والدولة العاسدة ، اللاشرعية اللطبيعية ، تمثل الشر كله وتحتضن كل الفئات الشريرة للإنسانية .

في المقاتلتين معا ، تتعارض الدولة العاسدة مع وجدان الفرد الذي يصبو الى فضيلة وتمثل الالقيمة مقابل القيم المتجسدة في الاخلاق . لا تتقصص الدولة القيمة الا

4 . يقول فيخته « إن اعلم أنكم ستذكرون لا حالة ان بني آدم أشرار . وهذا ما لم اتوصل الى اقتناع نفسي به » .
XVI ، ص 147

5 . الإشكالية : كيفية تصور المشكلات في منظومة فكرية معينة .

إذا انغمست في المجتمع وخضعت اغراض الفرد العاقل . عندئذ تصبح دولة اخلاقية وتحتل مكانا ، ولو ثانويا ، في منظومة الحق والخير .

هذا هو الرأي الذي عبر عنه بجرارة ارنست كاسير في كتابه أسطورة الدولة⁽⁶⁾ .

ينطلق من التمييز بين التفكير بالأسطورة والتفكير بالمنطق ، التمييز الذي شكل أكبر مكسب حاز عليه اليونان عندما ابدعوا الفلسفة العقلانية الديمقراطية . يتابع كاسير ، في مجرى التاريخ القري ، تطور التفكير بالمنطق في مسألة الدولة وتحرر الانسان التبريجي من قبضة الأسطورة . ثم يسجل عودة الفكر الاسطوري مع النهضة وتقويته في القرن التاسع عشر . التفكير بالمنطق في مسألة الدولة هو الاعتقاد على العرد الحر والنظر الى الدولة ككيان اصطناعي اهدمه الفرد ليبقى دائما في خدمته . يقول المؤلف : « الانسان حر بالمضى الاخلاقي اذا كانت دوافع أفعاله متعلقة بما يرى ويعتقد انه واجبه الاخلاقي »⁽⁷⁾ . تجتمع في هذه الكلمة اخلاقية افلاطون والمسيح وروسو وكانط . يرى كاسير ان المسؤول عن احياء اسطورة الدولة هو ماكيافلي الذي واجه فكره بعض الصعوبات في القرن الثامن عشر قبل ان يكتسح العقل السياسي عندما احتضنه هيجل ووضح مراسمه البعيدة لقراءه الكثرين . وكان فوز هيجل وماكيافلي انتصاراً للأسطورة على المنطق بعد خمسة وعشرين قرنا من الصراع المتواصل . يقول كاسير : « مع انهيار نظرية الحق الطبيعي زال آخر حاجز في وجه ماكيافلي »⁽⁸⁾ . هذه هي خلاصة المؤلف الذي يرى ان الاعتماد عن كانط نفى للفلسفة بكاملها . كل من يتغافل عن وجدان الفرد يعطي للدولة اكثر مما تستحق ويبني حولها سياجا من الاساطير لا يمت الى العقل بصلة . ان الموقف هذا ينسف من الاساس محاولة فصل الدولة عن الفرد وتشييد نظرية الدولة خارج الاخلاق . تصبح في هذا السياق عبارة فلسفة الدولة متناقضة في ذاتها ، ان الفلسفة ، وهي بالتحريف التفكير المنطقي ، تلحق الدولة بالاخلاق بعد ان توحد اهدافها مع اهداف المجتمع . اما فلسفة

6 - ينقل الكتاب ردة هنيئة على تأليه الدولة في ألمانيا النازية . كتبت في نفس المرحلة كتابا تهدف الى نفس الغرض . يذكر منها : ليو سترووس ، القانون الطبيعي . كارل بوبر ، المجتمع المنحوس واعماله . جاك ماريتان ، الدولة والفرد .

7 - ٤٧ ، ص 217

8 - ٥ ، ص 141 .

الدولة المرعومة فانها تلحق الدولة بالانسانية الحيوانية، بما هو سابق على العقل في الانسان. فتصبح الدولة مادة ملائمة للفكر الاسطوري. الفلسفة الحقيقية (يعني بها كاسيرر الكانطية وما سبقها في منحائها) تبحث في الدولة العقلية (الشرعية عند الاتحاه الماورائي، النفعية في الاتجاه الطبيعي) وهذه الدولة محدودة بالاخلاق، منوطة بالفرد.

هذا موقف منطقي تماما: اذا انطلقنا من وجدان واخلاق الفرد، لا نستطيع بحال ان نذكر موضوعية الدولة. لا بد لنا من النظر اليها كنظام تابع لغيره، مؤقت، محكوم عليه بالانقراض. لا مناص من الحكم على الدولة، التي تدعي لنفسها اكثر من ذلك، بأنها شر واسطورة، اي لا مناص من الانصراف عنها وعدم الاهتمام بها. هل هناك احتمال آخر؟ نعم، اذا قلبنا المباديء رأسا على عقب.

بالفعل، اذا لم نفتتح بكلام كاسيرر وصممنا على ان للدولة وجودا موضوعيا، ليس امامنا سوى قلب المعادلة: سلب القيمة، كل القيمة، من الوجدان ووضعها في الدولة لنجعل منها أصل، وعاء، كل القيم. حينذاك ندخل حيز الاسطورة في نظر كاسيرر. لكن نقده نقد اخلاقي اذ يحكم على النظرية بنتائجها الوخيمة. لم يتعرض الى منطق الدولة لانه يراه غير منطقي. وهذا غير كاف.

من الواضح ان الموقف السابق ينفي أهمية الدولة في حياة البشر. يكفي ان نرفض هذه السلبية لكي نستج ان المسألة لم تمس في جوهرها. يكفي ان نقول ان البحث عن هدف الدولة خارج نطاقها لا يعني بالمطلوب لكي نضطر الى الانطلاق من الدولة كواقع أولي مزامن لكل ظاهرة انسانية. هندقد، لا يحق لنا ان نركب الكيان السياسي بنوا بافراد احرار مستقلين، أو ان نضع في البداية أمرا يقضي بتجسيد نموذج مسبق. حتى ولو قام الدليل القاطع على اجتماع افراد في وقت محدد ومكان معين لتأسيس دولة، او على صدور أمر يزود الناس بالمعلومات الضرورية لانشاء كيان سياسي، لما كان لهذه المعطيات التاريخية أدنى تأثير على الكيفية التي يجب ان تطرح بها قضية الدولة في ذاتها.

اذا قلنا: الدولة ظاهرة اجتماعية أساسية نريد ان نعرف مقراها دون اخصاها

لما سواها ، نكون قد وقفنا على أرضية الواقعية المطلوبة في كل بحث علمي . نرفض ان نصور الفرد خارج الدولة . نرفض ان نميز بين الدولة والمجتمع . الفرد معطى داخل المجتمع ، المجتمع معطى ، ومن ضمن تشكيلاته الدولة . واذا نرفض التمييز مسديا لا نفي التجربة المنهجية اي ما يفعله الفكر الانساني تلقائيا عندما يتعرض لكل ظاهرة اجتماعية على حدة . إغنا تؤكد أن التمييز من عمل الفكر وليس من مكونات الأشياء . لا بد من الفصل والتمييز للفهم والادراك ، للعرض والتفسير ، لكن لا يجب أن نجعل منه حقيقة كيانية نبرر بها تمييزات أخرى .

لنصن كلمة دولة معنى السلطة العامة ، سنرى تواتر أنها متلازمة مع المجتمع وحتى مع الفرد . اننا بمجرد أخذنا الدولة مأخذ الجد ، نأقن عنها صفة الاصطناعية ، ننحى بالضرورة منحي يستلزم قاعدتين منهجيتين : الاولى ، رفض الأوليات ، والثانية ، رفض التمييز كحقيقة ملموسة . ماذا يعني التعريف المشهور : الانسان حيوان سياسي بطبعه ، اذالم يعن ان الانسان لا يسبق الانسان ؟ ما يسبق الانسان هو الحيوان . لذا ، عندما نتكلم عن حالة طبيعية سابقة على حالة المجتمع نتكلم عن حالة حيوانية ، وعندما نتصور فردا خارج الدولة نتصور فردا غير انساني : حيوان او ملك .

صحيح ان المؤلفين السياسيين ، في كل زمان ومكان ، تعرضوا باسهاب أو باختصار الى ظروف نشأة الدولة واستعملوا مفهوم الفرد قبل وبعد ذلك الحدث العظيم . هذه مواضع تقليدية لم يفلت منها حتى أئمة الواقعية مثل ارسطو ، وماكيافلي وابن خلدون . لكن قراءة متعمقة تكشف لنا ان هؤلاء المفكرين بالذات كتبوا بكيفية تقليدية حول تلك المواضع التقليدية وكأها اجنبية عما جاءوا به من جديد بديع . هناك قاعدة عامة تقريبا ، هي ان كل مفكر سياسي بقدر ما يتعلق بالواقعية ، بقدر ما يتخلص بسرعة من أوليات المجتمع ، من تأسيس الدولة ، من مفهوم الفرد الحر المستقل . وهكذا ، التفكير بالفرد هو تفكير بكائن لا وجود له ، تفكير يصلح لمواضيع شئ سوى موضوع الدولة .

قلنا ان المقاتلين ، اللتين عم قواعدهما المنطقية كاسير ، لا تعترفان الا بالنساقض الخارجي : بين الدولة من جهة ، وبين المجتمع والفرد من جهة ثانية . بالمقابل ، ان نقد المقاتلين معا ، الذي يكون أرضية نظرية الدولة ، يرفض ان يكون التساقض حارجيا فقط ، ويفترض وجود تساقض داخل الفرد ، وداخل المجتمع ، وداخل

الدولة . قد تحدث ظروف تاريخية يتعارض فيها فرد (فيلسوف ، نبي ، متصوف) مع الدولة ، او يتعارض فيها المجتمع مع الدولة (الانقلابات والثورات) ، لكن تلك الاحداث تحدثنا عن شكل من اشكال الدولة ولا تمس المفهوم كمفهوم . هنا افلاطون ، تلميذ سقراط ، يخطط لدولة فاضلة يرأسها فيلسوف حكيم ، لأنه كان يرى أن الدولة التي حكمت على استاذة ليست الدولة في ذاتها بل الدولة الاثينية العاصدة . وهذه الثورات ، تقضي كل واحدة منها على شكل من الدولة لتُخلّفه في الحال بشكل آخر .

ان التناقض الدائم هو بين الفضيلة والرديلة ، بين الخير والشر ، بين العقل والجسم ، بين الشهوة والعقل ، بين المصلحة والقيمة ... يوجد التناقض في الفرد ، وفي المجتمع ، وفي الدولة ؛ يوجد في كل ظاهرة يميزها مؤقتا العقل بين ظواهر الكائن البشري الواحد . الفرد الصالح لا يحتاج الى مجتمع او الى دولة ، لكنه افتراض لا وجود له في عالم الملموسات . المجتمع الكامل لا يحتاج الى دولة ، لكنه يستلزم الفرد الصالح الذي لا وجود له في الواقع . ليست الدولة الشريرة انعكاسا ليول افراد أشرار ، بل انعكاس ، ان صح التعبير ، للتناقض بين الفضيلة والرديلة ، بين الانسان والحيوان ، التناقض الموجود في كل فرد . ولا سبيل للقول ان الدولة تفسد الفرد الطيب بطبعه ، اذ يقتضي ذلك القول ان الشر قد تجاوزوا حد البشرية . ان دولة معينة قد تشخص الشر وتفسد الافراد ، لكن الدولة في ذاتها تجسد ما في البشر من خير وشر ، من عقل وغريزة .

من يتكلم عن التربية ، التي تجعل من الانسان الحيواني انسانا انسانيا ، او التي تفتح عين الفرد على الغاية التي من اجلها يعيش ، يتكلم حقا عن الدولة . كل مربّي لا بد له من مربّي والدولة هي مربية المربين . العقل اكتساب لدى الطفل ولدى الرجل الراشد ، القيمة العليا ، مهما كان مصدرها ، تلقن ؛ التلقين يرتكر على النموذ ، النموذ ينتهي في آخر التحليل بالدولة . هكذا ، نجد كل الانبياء والرسل والمصلحين يدخلون ، جدد حين يطول أو يقصر ، هم انفسهم او بالنيابة ، حيز الدولة . ليس هناك معارضة بين الدولة والمصلح ، بل بين دولتين ، الاولى مستقرة والثانية مستحقة - حسب تعبير ابن خلدون .

هما يظهر وجه النقص في المقاتلين اللتين لخصهما كاسير . كلتاها تطيل الكلام عن التربية ، فتعارض تربية المصلح ، التي ترفع الانسان من اسفل الى اعلى ، بقوذا

دولة الشر، التي ترغب الانسان على البقاء في وضع الحيوانية. لكن، كلتاها تسمى ان التربية تعني فقط الاستعداد لابدال دولة بدولة. يعني هذا ان المقاتلين معاً لم تدركا مفهوم الدولة وانما بقيتا في مستوى الاشكال الظاهرة.

وصلنا الى هذه النتيجة عن طريق تحليل مفهوم التربية. يمكن ان يصل اليها عن طريق مفهوم المجتمع. يقال: القوة في التعاون، وتوضع هذه القولة في بدء تكون المجتمع. لكن، كيف يتصور وصول جميع الافراد دفعة واحدة الى نفس النتيجة. اذا تمثلنا ما قبل الاجتماع، تمثلنا بالضرورة قبا متضاربة (طموح وقناعة، عمل وسطو، علم وجهل...) من المستبعد ان ينتج افراد مستقلون بعضهم عن بعض استنتاجات متوافقة. لا بد من اعتبار الصدقة، الواقعة غير المنتظرة، الالهام الساوي أو الكشف العقلي. على هذا المستوى، كل احتمال وارد، لكن الضروري هو تحقق ارادة جماعية، لأن العبارة (القوة في التعاون) تستدعي تلك الارادة. يكفي أن نقبل المعادلة التالية (الدولة تساوي ارادة الجماعة)، لكي نستفي نائياً عن التبريرات، مهما كان نوعها ونقول: يبدأ التمكيز في الدولة عندما نفكر في مقتضيات الارادة الجماعية. ما يسبق هذه المعادلة، انما هو تهديد وليس من صلب الموضوع. ان المقاتلين المذكورين تقمان بالضبط على عتبة فكرة الدولة، دون التطرق اليها بجذ وحزم.

ما هي فكرة الدولة، خارج هاتين المقاتلتين؟ او ما هي اسطورة الدولة حسب تعبير كاسيرر المتعلق باهداب توما الاكويي وكامط؟ نتوجه، للاجابة على السؤال، الى هينغل لأسباب، منها انه يلخص اقوال افلاطون وماكيافلي ويفند اقوال اغسطين، رومو وكانط. عنده تتوحد كل الجداول القديمة، ومنه تنفرع المذاهب المصرية. هو نقطة الوصل بين الفلسفة الكلاسية والفلسفة المصرية. كيف الاستعناء عنه ونحن نحاول تحليل مفهوم الدولة؟

يرفض هينغل ان ينطلق من تعارض الوجدان والدولة كحقيقة دائمة. يقول في معرض الكلام على علاقة الكنيسة بالدولة: «لقد كانت بالفعل فترات تاريخية ودول همجية، استقلت فيها الكنيسة بجميع النشاط الفكري المتقدم، بينما كانت الدولة خاضعة للعنف والظلم والشهوة. كان حينذاك التناقض المذكور اساس

الواقع . الا ان وضعا كهذا يهم التاريخ . أن تأخذه ونجعل منه نموذجاً يوافق العقل ، فنكون قد سلكنا طريقة عشوائية سطحية . (9) التاريخ شيء ، والفلسفة التي تبحث في الحقيقة العقلية ، شيء ثانٍ . مجدهما التاريخ في قترات معينة عن تناقض بين قانون القلب وقانون الدولة ، بين الوعي الذاتي والقاعدة القانونية الخارجية ، بين القيمة المركرة في الوجدان وبين العنف (اللاقيمة) المجد في الدولة . اما الفلسفة التي تهدف الى كشف معنى الدولة - في - ذاتها ، لا عن الدولة الفضلى ، لا عن محاسن هذا الشكل ومساوئ ذاك ، فلا بد لها أن توحد نطاقا الاخلاق والدولة . بهذه الطريقة وحدها ، تصل الى الواقعية الحققة التي تتطابق فيها التظاهرة والفكرة ، وتترك الدولة كدولة ، دولة الانسان الانساني ، لا الانسان الحيواني او الانسان الإلهي .

من يظن ان حقيقة الدين ، او حقيقة الفلسفة ، تسو على حقيقة الدولة خاطيء ، لأنه يرى الأمور بمنظار الاعمال وهو منظار تجزيئي تسطيحي . ولو كان تعمق في الأمور ورآها بمنظار العقل الشمولي لأدرك أن مفهوم الدين هو مفهوم الفلسفة ، مصوراً مثلاً ، وان مفهوم الفلسفة هو مضمون الدولة ، ملخصاً مجرداً ، واخيراً ان مضمون التاريخ مجد في الدولة . التناقض موجود وضروري ، لكنه يعبر عن نقص . هو المحرك دون ان يكون العاية ، لا بد أن يتجاوز ذاته باستمرار الى تناقض أعلى حتى المحلل كل التناقضات في الروح او المطلق .

يعترف هيجل بتناقض مؤقت بين الدولة والفردي ، لكنه ينفي ديمومته . من هنا تأتي أحكامه مزدوجة في مواطن مختلفة . مثلاً ، يقول ان كل دولة تجهل حرية الوجدان هي دولة ناقصة . فيرى الدولة المسيحية ، حيث تناقض الكنيسة والسلطة الدينية ، اكمل من الآسيوية والافريقية ، يسا الدولة الحديثة اكمل من المسيحية لأنها تجمع في ذاتها الوحدة والازدواجية . كذلك ، يقرر أنه من واجب الدولة الحديثة التي تمثل الاخلاق ان تغلب بالقوة على النزوات والاهواء ، لكنه يقرر أيضاً ان كل دولة لا تعرف النزوات الفردية غير مكتملة اذ ما تزال في مرحلة الموضوع الموحد غير المتسيز ، أي مرحلة التاريخ القديم .

9 . XXI ، المقطع 270 ، من 206 في الترجمة الفرنسية . سأعطي فيما يلي رقم المقطع المرموز اليه بـ م . ورقم الصفحة في الترجمة الفرنسية . يمكن هنا مقارنتها مع الترجمة العربية او الانجليزية .

نسق مقطعين في هذا الصدد. الاول: « نجد في الاستبداد الشرقي وحدة الكنيسة والدولة، تلك الوحدة التي طالما رغب فيها الناس، ولا نجد فيه دولة، اد لا يتجسد في القانون، بكيفية واعية، ما يتناسب مع الروح من اخلاقية حرة وتطور عصوي خاص بها. لكي تتحقق الدولة كواقع اخلاقي يجسد الروح بوعي تام، لا بد من أن تتميز عن السلطة وعن الاعتقاد. وهذا التمييز لا يحدث الا بعد ان يقسم الهيكل الديني على نفسه. » (10) الثاني: « يقدم لنا افلاطون في كتابه الجمهورية الاخلاق الجوهرية في جلالها السامي وحقيقتها المثل، لكنه يحقق حيث لا يتبنى مبدأ خصوصية الذات المستقلة، ذلك المبدأ الذي كان قد تسأل في زمه داخل الاخلاقية الاغريقية. » (11) الدولة التي تجهل الذات ناقصة، وكذلك الدولة التي تتجمد عند تناقصها مع الذات. أما الدولة الكاملة، المقولة، فهي التي تعترف بحرية الذات وتعمل على غرس الذات في المبدأ العام، التي تترك الفرد حراً يفعل ما يريد في الوقت الذي يطبق فيه تلقائياً القانون العام.

يقول هيجل في هذا المقام: « ان حق خصوصية الذات في ان تكون راضية، بعبارة أخرى، حق الذات في الحرية، يشكل نقطة التحول بين التاريخيين: القديم والحديث. » (12) « يمكن ان نعتبر ان الدولة العامة تزداد كمالاً كلما كان ما يترك لمبادرة الفرد، لكي يعمل فيه حسب رأيه الخاص، اقل اهمية مما ينجز جماعياً. » (13) « ان مبدأ الدول الحديثة ينص على قوة عميقة تجعله قادراً على ترك الذات تحقق الى اقصى مدى خصوصية نفسها المستقلة، وفي نفس الوقت على ردها الى الوحدة الجوهرية لضمان وحدة مبدأ الدولة. » (14) نرى ان هيجل يستعمل المصطلحات التاريخية، لكن كتجسيديات لمراحل الفكرة والمثل. يأخذ مجموع التاريخ كتحقيق للروح، ولا يأخذ ابدا مرحلة واحدة ليقف عندها ويستعملها نموذجاً يحتدى به دون تعديل.

10 - م 270، ص 209

11 - م 185، ص 154.

12 - م 124، ص 109.

13 - م 240، ص 183.

14 - م 260، ص 193.

يعترف هيجل بالتناقض الذي ألح عليه كاسير . بيد أنه يعتبره مؤشراً على نقص الدولة وعدم اكتمالها . لا يقول : الدولة ناقصة في ذاتها لأنها تناقض باستمرار الفرد ، والوجدان ، والاخلاق . بل يقول : الدولة التي تحمل في طياتها ذلك التناقض ناقصة ولا تستحق ان تسمى دولة بالمعنى الدقيق . الكيان السياسي الذي يستحق ان يسمى دولة ، تعنى الكلمة عند الفيلسوف لا عند المؤرخ ، هو الذي يحتمل التناقض ويتجاوزه ، بل يجعل منه وسيلة للحفاظ على الوحدة .

كان هذا رد هيجل على أولى المقالتين المذكورتين في بداية هذا الفصل . ونرى الآن رده على الثانية (15) .

هل يمكن ان نفهم ماهية الدولة ونحن نفكر بمفهوم المصلحة؟ يجب على الدولة ، حسب المقالة الثانية ، ان تكون في خدمة المجتمع الذي شيد لرعاية مصلحة الفرد : الرخاء ، السعادة ، الأمن ، الحرية . قد عبر فيخته في بداية نشاطه المكري عن هذا الاتجاه المناوئ للدولة ، معتمداً على تحليلات روسو وكانط . يقول مثلاً : « هل طلبت الدولة موافقة أي واحد منا ، كما كان واجبا عليها؟ اذن ، لسنا مقيدن بأي قانون سوى قانون الاخلاق . » (16) يخطط مجال الوجدان وهو الاوسع ، وداخله مجال القانون الطبيعي ثم مجال التعاقدات (الاقتصاد) واخيراً مجال التعاقد السياسي . فيجبس الدولة في النطاق الأخير ويعتبر كل تجاوز من جانبها خرقاً لحقوق الفرد ، السابقة على المجتمع (17) ويربط مفهوم الدولة بمجال ضيق خاضع لمطلق المصلحة .

يفند هيجل هذا المنطق باللجوء الى مفهوم التضحية . لو كانت المصلحة هي بالفعل اساس الدولة لكان من التناقض الصارخ ان تطالب هذه الفرد بتضحية حياته في سبيلها . « حينما نطالب الفرد بالتضحية ، انه لحساب خاطيء ان نعتبر الدولة شركة مدنية تحصر غايتها في ضمان حياة وملكية الافراد ، لان الامن لا يدرك باتلاف ما يجب تأمينه . » (18)

15 . يرد هيجل بالصيغ على من يقول : الاخلاق فوق الدولة مثل ورثة أعطين وكانط وفيخته ، وعلى من يقول المجتمع فوق الدولة مثل روسو والاقتصاديين .

16 . XVI ، ص 110

17 . ص 149 ، م 6

18 . XXI ، م 324 ، ص 248 .

ليست الدولة - في - ذاتها مبنية على مصلحة الفرد، وليس هدفها الدفاع عن المجتمع المدني⁽¹⁹⁾. بيد أنها لا تعادي تلك المصلحة، أنها تحتضن منظمات مكلفة بالسهر عليها. ما هي علاقة الأولى بالثانية؟ يقول هيجل: «تمثل الدولة، بالنسبة للأسرة والمجتمع المدني، ضرورة خارجية وقوة متعالية، تتكيف قوانينها ومصالحها مع طبيعتها، لكن، في نفس الوقت، تمثل غاية الاثنين معا. تكمن قوتها في وحدة العاية العامة مع المصالح الخاصة، ورمز تلك الوحدة هو أن الأسرة والمجتمع يتحملان، إزاء الدولة، واجبات بقدر ما يتمتعان بحقوق». ⁽²⁰⁾ يلج هيجل على أن هذه الموافقة ضرورية: إذا انفصلت دائرة المصالح الخاصة عن العاية العامة انهارت الدولة القائمة لأنها لم تعد تطابق مفهومها⁽²¹⁾. من هذا الترابط العضوي نصل إلى معنى الحرية الحقيقي⁽²²⁾. يقول هيجل: «مبدأ علم السياسة هو أن الحرية متبسرة فقط حيث يتمتع الشعب بوحدة قانونية داخل دولة». ⁽²³⁾ تمثيا مع نفس المطلق، يرفض الفكرة الطائشة القائلة أنه يمكن تحطيط دستور لمجتمع ما، تلك الفكرة التي اذاعتها الثورتان الأمريكية والفرنسية. الدستور المكتوب، عندما ينجح، لا يغير شيئا من الدستور الحقيقي، الموجود قبله، والذي يبقى يعمل باستمرار تحت غطاءه. «عندما نهم باعطاء دستور لشعب ما، حتى لو فرضنا أن مضمونه معقول، أننا في الواقع نهمل العنصر الذي يكسب الدستور فعاليتيه ويجعل منه أكثر من صورة. كل شعب يملك دائما الدستور الموافق له المتلائم مع ظروفه». ⁽²⁴⁾

ما هي الدولة عند هيجل؟ من خلال عرضنا لنقاط جزئية نستطيع الآن أن ندرك ماذا يعني (هيجل) بالكلمة. لقد فكر هيجل، قبل أن يكتب في شيخوخته فلسفة القانون، في شؤون ألمانيا، مقابلا أحوالها بأحوال فرنسا وإنجلترا. فاستخلص

19 - عن المجتمع المدني في اصطلاح هيجل، وبعده من فلاسفة القرن الماضي، دائرة الحياة العادية والاقتصاد، أو دائرة النبوء العامة التي هم الخوات والمصالح.

20 - XXI، 196، ص 261.

21 - انظر م. 244.

22 - انظر البحث حول مفهوم الحرية، ص 42-43.

23 - XX، ص 13.

24 - XXI، م. 274، ص 215.

من المقارنة ان الاولى لا تستحق ان تسمى دولة. انها مجتمع ، مجموعة انسانية ، كيان غير مكتمل ، وليست دولة عقلية. لن يرضى ابدا المؤرخون وعلماء الاجتماع على مثل هذا الحكم ، لكن يجب ان نفهمه على وجهه لكي ندرك ماذا يعني الفيلسوف بكلمة دولة. لا يعني بها شكلا من اشكال النظام ، تنظيما بين التنظيمات الاجتماعية. بالاساس ، يعني بها معهودا منطقيا يركبه من خلاصة التاريخ ككل ، دون الاكتفاء بسط واحد من انماط التجمعات السياسية الموجودة في الوقائع. نقرأ في بداية كتاب دستور المانيا : « لا تستحق مجموعة انسانية ان تسمى دولة الا اذا كانت متحدة لاجل الدفاع الجماعي عن كل ممتلكاتها. » (25) هذا تعريف قانوني - تاريخي. لم تكن الامبراطورية الجرمانية متحدة للدفاع عن حدودها ، لم تكن اذن في مرتبة واحدة مع فرنسا او إنجلترا ولا حتى مع روسيا. من هذه النقطة انطلق تفكير هيجل. اذا لم تكن المانيا دولة ، واذا كانت فرنسا دولة ، ما هي الدولة اذن؟ سيتطلب البحث سوات ، مدة تكوين المذهب الهيجلي ، وسيستلزم الاطلاع على القانون ، والتاريخ ، والاقتصاد ، والسياسة ، سيتضح لفيلسوفنا انه لن يدرك ابدا مفهوم الدولة اذا هو انساق وراء البحث عن الدولة المفضي ، اذا اجتمع عن القائم الموجود ملتجئا الى تصورات خيالية. كان قائداه الى سبيل الواقعية مونتسكيو و ماكسافلي. يقول : « كل دولة ، مهما قلنا بمصادها حسب مبادئنا ، مهما وجدنا فيها بالفعل من عيب ، خاصة عندما تكون من جملة الدول المتطورة المعاصرة ، فإنها تحمل في ذاتها العناصر اللازمة لكيانها. » (26) هذا المعنى الواقعي سيوصل هيجل في آخر المطاف الى التعريف التالي : « الدولة هي المكرة الاخلاقية الموضوعية اذ تتحقق ، هي الروح الاخلاقية بصفتها ارادة جوهرية تتجلى واضحة لذاتها ، تعرف ذاتها وتفكر بذاتها وتجز ما تعرف لانها تعرفه. » (27)

تعريف معقد بالغ التجريد. بيد ان تعقيداته تأتي (عكس ما يعتقد في الغالب) من إلتصاقه بالواقع. التعريف المجرد هو السهل البسيط. في ضوء التحليلات الجريئة

25 - XX ، ص 39 .

26 - XXXIX ، ص 29 .

27 - XXI ، م . 257 ، ص 190 .

السابقة، المتعلقة بالوجدان والتضحية والحرية والدستور، يمكن ان نضع تحت كل كلمة المعنى الذي قصد اليه هيجل.

اولا، لا ينطبق التعريف على هذه الدولة او تلك، لا اثناء التكوين ولا اثناء التطور والانهيار. انما ينطبق على مفهوم الدولة عبر التاريخ، من البداية الى النهاية، كما يتلخص في ذهن الفيلسوف. قد لا نعدنا الوقائع بشكل مطابق للمفهوم، لا في الماضي ولا في الحاضر، رغم هذا يحق لنا ان نتكلم عن المفهوم. ثانيا، يجعل التعريف في ذاته شروط تحقيقه، ما لم يوجد عند أغسطين، او رومو او كانط. أخيرا، لا يمكن ان نهم، في منظور هيجل، شيئا عن حياة الدولة القائمة ما لم نرتفع الى مستوى التجريد. لا يستقيم كلام المؤرخ والاجتماعي والقانوني، لا يكون محقولا، الا اذا اندرج تحت التعريف الفلسفي.

في التعريف تتلخص نظرية الدولة. لقد نوهنا مرارا، أنها ليست تصورا للدولة الفضلى، انما هي البحث في معادلة الدولة المقولة لمقتضيات مفهومها. بالضرورة، النظرية تحليلية استنباطية، ليست ابدا استنتاجية استقرائية، انها مبنية على التجريد، لا على الوقائع.

يرى هيجل ان النظرية التي يعرضها ليست خاصة به وانما هي النظرية الوحيدة الممكنة عقلا: من يرفضها يرفض أخذ الدولة بجد، من يفكر جديا بالدولة يصل اليها حقا. السؤال المطروح منذ القرن الماضي الى اليوم هو: هل هي عقلية علمية أم هي خرافية اسطورية؟ وهكذا، نرجع الى مقالة كاسير. سنلخص معه مواقف أعداء الدولة - في - ذاتها.

ان هيجل يتكلم عن الدولة حسب مقتضيات مفهومها، لا عن اية دولة قائمة. هل هذا التمييز ممكن في حياتنا السياسية؟ من يفرق تلقائيا بين الدولة القائمة والدولة - في - ذاتها؟ على كل دولة قيم يقول لا محالة: دولتي هي الدولة - في - ذاتها. لقد قيل ان هيجل ظن ان نظريته تحققت في النظام البروسي؛ هذا ادعاء واضح البطلان لكل من قرأ بامعان فلسفة القانون. لكن، من غير المستبعد ان يكون بعض تلاميذ هيجل قد اعتنقوا هذا الرأي، عن اقتناع او غلغا لأولى الأمر. وما لا شك فيه ان

المسؤولين البروسيين لم يهتموا بهيكل إلا من زاوية نقد مبادئ الثورة الفرنسية، مبادئ الليبرالية والديمقراطية. لتفرض وجود شخص يميز بين الدولة القائمة القائمة اللاحقة وبين الدولة حسب المفهوم. فيثور ضد الواقع ويقضي عليه. يصل إلى الحكم ويقوم بالأصلاحات الضرورية. هل يظن أن الدولة الجديدة تثل فقط شكلا آخر من الدولة القائمة؟ لا. سيعتقد اعتقادا راسخا أنها تجسيد للمفهوم العقلاني. هذا ما اعتقده كل الثوريين الناجحين، ابتداء من زعماء الثورة الفرنسية. ثم أن كل دولة قائمة - التي يقول عنها هيجل أنها تتضمن بالضرورة شيئا من الحقيقة إذا كانت متطورة - تدافع عن شرعيتها، تعتبر ذاتها جوهرية وكل ما عداها أهواء ذاتية. لقد غول هيجل للدولة العقلانية حق القضاء بالقوة على النزوات الفردية. كل دولة قائمة تفعل ذلك: تربي الناشئة حسب آرائها، توحد التنظيمات الجزئية حتى ترجع كفة الواجبات على كفة الحقوق. فتدعي أنها تجسد الروح القومي أو حقيقة الجنس.

ينوه هيجل دائما في تحليلاته بالعقل، الشمولي لا التجزيئي، المعني لا التجريدي. لكن، بقينا، ليس المعني به عقل الفرد الذي من طبعه أن يكون تجزيئيا تجريديا. إذا قلنا أن هذا هو وحده ما يمكن لنا كبشر أن نتكلم عنه بصدق وأمانة وواقعية، عندئذ كان ما يقوله هيجل ضمن غير المعقول إنسانيا، ضمن الأسطورة التي قد تكون حقيقية وقد لا تكون، لكنها على كل حال غير نابعة من فكر الإنسان بل موحاة إليه من الخارج. نصل هكذا إلى موقف كانط: هناك حقيقة لذاتها لا نعرفها بوسائلنا وحقيقة لنا وحدها قابلة للإدراك. إذن، لا أحد يستطيع أن يدمي معرفة الدولة - في ذاتها. تبقى الدولة لنا، التي نتركها انطلاقا من وجداننا ومصالحنا. لا يسعنا، إذا حكمنا بالنتائج، إلا أن نرفض نظرية الدولة المطلقة ونرجع إلى أخلاقية كانط، أخلاقية الوجدان الفردي. لا يمكن أن تبني نظرية عقلية، بمعنى عقلية إنسانية، في مسألة الدولة إلا على أساس الفرد. لذا، يجب مراجعة كل ما كتب حول الدولة. والمراجعة لا تمس هيجل وحده، بل جميع الذين هياؤوا له الجو من قهراب أو من بعيد: الذين جعلوا الأخلاق ضمن الدولة، الذين طألموا بتوحيد السلطتين المدنية والروحية، الذين وضعوا المجتمع، والجنس، والطبقة، فوق الفرد، الذين أطلقوا من عقل متعال.. يجب نقد أجزاء كبيرة من مذاهب أفلاطون

ومسيحية العهد الوسيط وسينوزا وروسو وفيخته وغيرهم عن اشتهروا بانهم شاركوا
بقسط واخر في تطور الفكر السياسي العام . هكذا ، تقرب خطوة خطوة من موقف ،
فوضوي بالمعنى الاصلي ، ينفي ضرورة الدولة ويطلب بالحلاها ، لأن منطقته هو
بالتالي : التفكير بالدولة يقوي الدولة التي تعادي باستمرار الوجدان والحرية .

كان هذا موقف المفكرين ذوي النزعة الليبرالية او الدينية ، مثل كاسيرر ، ليو
شتراس ، كارل بوبر ، جاك ماريان .. نلاحظ ان هؤلاء ليسوا فلاسفة بالمعنى
الضيق . لقد تخصصوا في تاريخ الذهنيات والابستمولوجيا وعلم الكلام .. اذا التفتنا
الى فيلسوف محترف ، مثل اريك فيل ، وجدناه يحكم على محاولة هيغل بحكم مختلف .

يقبل فيل بداهة المنهج الهيغلي في الاستنباط ويصرح ببساطة : ليست اقوال
هيغل اسطورة ، اي تصيرا تصورها لاغراض الدولة القائمة ، بل هي نظرية علمية
حول الدولة كما هي الآن وكما ستكون باستمرار ، ما دامت ضرورة للانسان . إن
الانتقادات التي يعرضها اعداء الدولة صحيحة ، لكن الدولة هي هي ، أحببناها أم
كرهناها ، النتائج المقيمة والخفية التي نستخرجها من النظرية نجعلنا نحقد على الواقع ،
لكنها لا تمكننا من هو ذلك الواقع . تتضاد من الدولة ، لكن لكي نفهمها علينا ان
نراها كما هي ، بوصفها المظهر الانساني السياسي . يصرح فيل : « إن نظرية هيغل في
الدولة صحيحة لأنها تحلل بكيفية صحيحة الدولة القائمة في عصره وفي عصرنا . » (28)
ويعلق : « يمكن تجاوزها ، ولا يمكن بناتنا تنفيذها . » (29)

كيف التجاوز ؟ يقدم فيل فكرة قد لا يوافق عليها جل الهيغليين اذ يحاول من
خلالها ان يصلح هيغل ، في آن ، مع كانط وماركس . وهذه الارادة التوفيقية المسبقة
ربما هي التي تسببت في تأويل بعض المقاطع (30) تأويلا بعيداً . يقول بأن الدولة كشكل
تنظيمي يحكم عليها بالتجاوز داخل الجدل التاريخي ذاته . اولاً ، عن طريق
الحرب . لأن الدولة المستقلة ، بالنسبة للمجتمع العام ، كالفرد بالنسبة للأفراد الآخرين

28 - XXXIX ص 71 .

29 - ن . م . ص 18 .

30 - شكل المثلثين على هيغل هو ان طلبة القانون صارة عن ملحوظات سجلها الطلبة أثناء الدرس هناك تعليقات
وشروح مطولة قد يتردد القارئ في نسبتها لهيغل .

قل الاجتماع . والجبل الذي دفع الى الاجتماع بعد ان أعيا الأفراد التقاتل المستمر ، هو نفسه الذي سيتسبب في ابداع منتظم دولي عالمي بعد ان تسلم المجتمعات المستقلة من الحروب الطاحنة المتوالية . يتبنى هيجل ، في هذا التأويل ، موقف كاسط على مستوى الدولة المستقلة بعد ان تفاه على مستوى الفرد : « ليست الدولة المستقلة اكثر عقلانية من الفرد الذي يعيش في تطلق القانون الصوري ويفكر بقواعد الاخلاقية المجردة . » (31) ثانيا ، تتجاوز الدولة بسبب جدتها الداخلي فلا تمثل الدولة العاقلة ، في رأي هيجل ، المطلق المهيمن . المطلق الذي يسمو عليها هو الروح . والروح لا يتحقق الا في دولة كاملة الانسانية ، لا تعرف التناقض ، وبالتالي لا يوجد فيها دهماء . يسرد المقطع التالي : « اذا انحط قسم كبير من السكان دون الحد الأدنى ، الذي يبدو ضروريا بالبداية لجميع اعضاء المجتمع ، اذا فقد ذلك القسم شعوره بالحق ، بالشرعية ، بالاعتزاز بشمرات كسبه ونشاطه ، حينذاك تتكون طبقة الدهماء . وبظهورها يسهل على قلة من السكان ان يكسروا اموالا باهظة . » (32) هكذا ، تتطابق في تأويل هيجل الدولة الكاملة المهيمنة مع المجتمع الاشتراكي الماركسي . الدولة الكاملة هي التي تنصت لمس الضمير .

هنا تنقلب الأمور . فيصبح المكر الاسطوري من حظ مناهضي الدولة الذين ينتقدونها دون ان يفهموا حقيقتها . قد يتطلبون على شكل من اشكالها ، لكن اذا نجحوا في مساهم ينتصر في النهاية مفهومها من خلال نجاحهم ذاته ، لأنهم يبدلون فقط شكلا بشكل . وهذا دليل على أنهم يحصلون ادلوجة ضد الدولة تمنهم من ابداع نظرية بالمعنى الدقيق . لكي يتضح هذا المجرى ، ما علينا الا ان نطرح سؤالين : هل توجد دولة دينية ، اي خاضعة لقانون متعال عليها ؟ لا . كل ما نلاحظ في وقائع التاريخ هو وجود دول تشمل اهداف الدين لتغطية اهدافها ، هي ، التي لا تتغير ابدا . ليس من الصدفة ان يزامن ماكياڤلي البابا يوليوس الثاني الذي لم يلعب أحد من طغاة ايطاليا في عهد النهضة اللعبة السياسية (33) مثله . وهذا فيخته نفسه

31 . XXXIX ، ص 77 . يعتمد هيجل على م 330 ، ص 250

32 . XXI ، م 244 ، ص 183 .

33 . انظر أوميت ريوده ، ماكياڤلي باريس ، غالير ، 1956 ، ص 48 و 69 . 32 . XVI ، ص 252 .

يصرح : « ان الدولة بصفتها دولة لا تؤمن اكثر مما تؤمن انا . » (34)

هل توجد دولة ثورية؟ تكون الثورة قبل ان يطاح بالنظام القائم ، ما ان يهار حتى يبدأ نظام جديد وتنتهي الثورة لتصبح شعارا تحتفي وراءه اهداف الدولة الدائمة (35) هذا ما يعنيه في العمق قول ماركس : النبي الاعزل دائما مهزوم . النبي هنا هو كل مصلح ثوري . كل من أراد اسقاط دولة ، بغير منطق الدولة ، لا محالة منكسر دون مطلبه

يؤخذ على الدولة الهيغلية كونها تتحكم في العقيدة والوجدان بواسطة التربية والقمع ، كونها تتدخل في كل نشاط مادي او ذهني ، كونها تعادي الفرد لأنها ترى فيه فقط نزوعا دائما الى الشر . هذا صحيح ، لكنه موجود ايضا في دولة البابا وفي دولة الثورة الفرنسية . لا يستقيم اذن نقد نظرية هيغل الا باستبعاد مفهوم الدولة ذاته كما تفعل الفوضوية . وحتى في حالة اعتناقنا هذا المذهب ، يبقى مطروحا السؤال : أليس اعتبار الانسان خارج الظروف الانسانية ، وتصور الحرية خارج الدولة ، أسطورتين طوبويتين؟ (36)

أين النظرية وابن الاسطورة؟ عند هيغل ام عند حفدة اغسطين وتلامذة كانط؟ الحقيقة هي ان كل اعتراض يرفعه هؤلاء ضد نظرية هيغل الايجابية يوغلهم في عالم الطوبى ، المحبب الى النفس ، ويحدهم عن نطاق السياسة الملموسة .

لم تقم في هذا المصل بعمل المؤرخ الذي يمرض سلسلة الافكار المتعلقة بالتنظيمات السياسية والمتوالية عبر الاحقاب . انما هدفا الى استجلاء المسطق الباطني لكل مقالة ممكنة في هذا المجال . كثيرا ما نجد مفكرا واحدا يستعمل في مؤلفاته منطقتين مختلفتين ، مثلا افلاطون ، يعطي للدولة كل الصلاحيات فيؤسس الدولة الكلوبية (37) ، ثم يضعها

34 - XVI ، ص 252 .

35 - عبر الفيلسوف الفرنسي مورو - يوني بين الثورة - أدلوجة والثورة - مؤسسة . وفكره الدكتاتورية عند ليس لا تجد عن هذا المص .

■ - ترك هنا نقطة فاعليه الطوبى في التاريخ ، قد تعرضنا اليها في البحث حول الحرية .

37 - انظر V ، ص 207 .

بين هدى الفيلسوف الذي يحصر القيمة فيما يتصوره من اخلاق . وهذا روسو ، بعد سينوزا ، ينطلق من وجدان الفرد العاقل ليتتهي بالدولة الواحدة المتعالية . يتوافق عند هؤلاء العقل مع الاخلاق ، لارغام الفرد على تنسيق اهدافه مع اهداف الدولة ، العاقلة الاخلاقية اقراضا .

لدا ، لا يجدر بنا ، ونحن على مستوى المفاهيم الخالصة المستقبلية مع مسبقاتها ، تسع تطور الافكار السياسية ، لأنها متداخلة متداخل الازمنة والمصالح . يجدر بنا ان نبرز المقالات الرئيسية التي يعبر عن كل واحدة منها هذا الفكر او ذاك ، في حقبة معينة من حياته ، مع انه قد يعبر عن مقالة أخرى في حقبة لاحقة . لنتذكر الاختلاف البين في المسعى المكري بين فيخته الذي دافع عن مبادئ الثورة الفرنسية وفيخته الذي ألف خطاب الامة الالمانية! لكن ، هناك مفكرون كبار ، يمثل كل واحد منهم اتجاه رئيسياً معيناً بوضوح تام وتناسق كامل . هؤلاء هم أغسطس ، وكانط ، وهيجل . كل واحد يعبر عن معنى ممكن والثلاثة يعبرون عن كل المقالات الممكنة . كل نقاش حول الدولة ، اذا انتهى الى خلاصة ، ينتهي الى إحدى مقالاتهم الثلاث .

انطلاقاً من هيجل ، وهو كما قلنا نقطة الالتقاء والتحول بين القديم والحديث ، يمكن ان نقول ان نظرية الدولة ، بالمعنى الذي اعطيناه للكلمة ، هي اساساً نقد أدلوجة الوجدان التي تكتسي شكلين : الاول ديني ميتافيزيقي عند أغسطس ، الثاني ليبرالي اخلاقي عند كانط . نظرية الدولة هي نقد دولة الأخلاق والمثل العليا ، نقد الطوبى التي تستلزم اقراض الانسان الانساني - وهو شيء لم يثبت ، ولا يمكن أن يثبت ، عليه دليل في نظر الفيلسوف الهيجلي .

غير ان تلك النظرية بالذات تدعو ، لمن يحى في ذهنه افكار أغسطس وكانط ، اسطورة كبرى . عندما نقول : يحى في ذهنه ، لا نعي انه يقول الرجلين اكثر مما يقولان فعلاً ، بل نعي ان تشابه الاحوال التاريخية تحتم ذلك الاحياء . واجه أغسطس دولة الجرمان ، وارثة الدولة الرومانية الوثنية ، واجه كانط الملكية المطلقة ، من يحى افكار الرجلين ، رافضاً بذلك موقف هيجل ، اغا يماثل دولة هيجل العاقلة ، بالدولة الجرمانية اللاسيحية وبالدولة الملكية المطلقة . فيرى في النظرية الهيجلية أدلوجة لتثبيت الدولة المطلقة اللادينية الأخلاقية .

لكن ، اذا قررنا ان نظرية هيجل مبنية على التمثل بالواقع - مهما كان حكمنا على نتائجها - وجب القول ان رفضها يعني بالضرورة عودة الى الطوبى . بالعمل ، حصر الكلام على وجدان الفرد ، جعل الدولة في خدمة الفرد ، طوى بالمظر الى وقائع التاريخ ونتائج علمي الاجتماع والنفس . يعني هذا ان منطق النقد الديهي (الاعسطيني) والليبرالي (الكانطي الوضعاني) يقود الى الفوضوية ، الى نفي لروم نظام الدولة لتقدم البشر . لا نمنى بالطبع ان هناك النقد الماركسي . لكن ، يمكن لما من الآن ان نقول ان النقطة الدقيقة فيه ستدور حول علاقته بالليبرالية المصلحية العلمانية ، وفي النهاية ، بالفوضوية . ليس هناك اختيار بين نظريتين في قضية الدولة ، بل الاختيار هو بين النظرية واللاتظرية ، بين الحقيقة الموضوعية والرأي الذاتي ، بين هيجل والفوضوية .

هذه هي المفارقة التي ستواجهها ، من البداية وباستمرار ، الماركسية .

★ ★ ★ ★ ★

الفصل الثاني

- النظرية النقدية للدولة -

يقصد فيورباخ الموقف المثالي الهيغلي قائلا : « تتلخص العلاقة الحق بين الفكرة والكيان في جملة واحدة : الكائن هو الفاعل والفكرة هي الصفة . » (1) يحتق ماركس بنهف واندفاع هذه القاعدة ويطبقتها ، بطريقة تكاد تكون آلية ، على كل حكم من احكام هيغل في موضوع الدولة . لكن ، كما ان فيورباخ لم يبرح مجال الفلسفة ، مع نقده للفلسفة الهيغلية ، لانه حافظ على اشكاليتهما مكتنميا بوصف الواقع الملموس محل الفكرة ، كذلك لا يهفك ماركس بقدر هيغل من مسطور منطقي فلسفي . معنى هذا انه يضطر في كثير من الاحيان الى تنى مواقف فلاسفة الانوار ولا يتخطاها الا حين يتعمق في مفهوم الواقع فيسدل بطبيعة الاسان الدائمة تطور التاريخ . حينئذ ، وحينئذ فقط ، يطرح ماركس مفهوم الدولة في اطار الاصل بمبني الأس المنطقي والمبدأ الزممي (2)

يقول ماركس : « ان النقد الفلسفي الحق لدستور الدولة الحالي ، لا يكتفي باظهار التناقضات الموجودة فيه ، بل يكشف عن عللها وضرورتها وأسباب نشأتها . » (3) ان التحليل الهيغلي لا يلبى هذا المطلب في نظر ماركس ، وبالتالي ، ليس تحليلا فلسفيا حقا . يعرف هيغل الدولة تمريفا مجردا - الدولة تجسيد للارادة العامة الجوهرية ، هي العقل في ذاته ولداته - ثم يبحث عن حامل مادي لتلك الدولة العقلية ، غير ان تجسيد العام في الخاص يتحلى عبده دائما بالعقوبة المطلقة . النتيجة ؟ نتقل مباشرة من المثل الأعلى الى الملموس الصرف بدون مبرر معقول ، فنضفي عجائنا على الملموس حلة رائعة

1 - XIV م 161

2 - انظر حول هذه النقطة بحثا : مفهوم الادلوجة ، بيروت دار القاري ، 1980 ، م 99 .

3 - XXXI م 189

من العقلانية. لا ينفك ماركس يكرر هذا النقد الجدلي المأخوذ من فيورباخ : يركب هيجل باستمرار من جهة الدولة المطلقة ومن جهة يستنتج آليا النظام البروسي بكل خصوصياته ، من ملكية وبيروقراطية ورقابة وشائبة المجلس وتمثيل حرقى .. الخ . كل خاصية بروسية تُبرر فلسفيا اعتقادا على المفهوم المجرد .

مثلا ، يقرر هيجل ان الدولة في ذاتها تنقسم عقلا إلى دائرتين : الاسرة والمجتمع المدني . لكل دائرة قانون خاص يجسد في نفس الوقت روح الدولة العام . فيلاحظ ماركس ان الدولة ، بالفعل ، ترتكز من جهة على وشائج القرابة ومن جهة ثانية على علاقات الانتاج (وسائل المعاش) ؛ ويعلق : لو بدأنا التحليل من هذا المعطى الواقعي ، هل كنا نحتاج الى تحليله منطقيا (4)؟ يضطر هيجل ، لأنه يبدأ بالتعريف المجرد ، الى تبرير الملموس . فيلجأ الى قاعدة منطقية : ضرورة تشخيص العام في الخاص . لكن القاعدة تبرر كل تشخيص ، مهما كان نوعه ، فلا يمكن بحال ان نستخرج من مفهوم الدولة مفهومي الاسرة والاقتصاد ، مهما تفننا في التحليلات . « ان نفس المقولات المنطقية تحرك مرة هذه ومرة تلك الدائرة . » (5) لذا ، يقدم هيجل استنتاجات جدلية فارغة في ثوب معلومات واقعية وذلك خداع محض (6) . يقرأ ماركس كيف يعلل هيجل الحكم الفردي فيعلق : « لو انطلق من الافراد الملموسين بصفتهم ركائز الدولة الحقيقيين لما احتاج الى افتراض صوفي : احلال الدولة في فرد . ان حكم - الفرد غير ضروري عقلا . » (7)

لقد أوضح فيورباخ طريقة الانفلات من التجريد المثالي : « ما علينا الا ان نضع [في مقولات هيجل] الصفة محل الفاعل ونجعل منه الاصل ، ما علينا الا قلب الفلسفة التأملية لكي نكتشف الحقيقة صافية سافرة . » (8) يميز ماركس عن الفكرة ذاتها :

4 - يقول فيورباخ في هذا الصدد : « الله بما هو الله كائن مجرد . إنه يتخلى ، يتحدد . يتحقق في الكون وفي الانسان وهكذا يتحول الى ملموس . هذه الطريقة وحدها ينفي التجريد . لذا ، اذن ، لا تبدأ مباشرة بالملموس ؟ » XV ، ص 241

5 - XXXI ، ص 23

6 - ن . م . ص 32 و 34 .

7 - ن . م . ص 54 .

8 - XV ، ص 141

« يجعل هيغل دائماً من الفكرة الفاعل ومن الفاعل الحق الصفة، إلا أن التطور [عنده] يأتي دائماً من جهة الصفة. »⁽⁹⁾ تهتما بجانب الملاحظة المتضمنة في الجزء الثاني . المقروض في فلسفة روحية أن يأتي التطور من جهة الفكرة بما أنها هي الفاعل ، لكن بما أن الفاعل الحقيقي يظهر عند هيغل في صورة صفة ، وبما أن هيغل رغم مثالته⁽¹⁰⁾ يريد أن يتشبث بالواقع ، فإن التغير يأتي في تحليلاته ذاتها من جهة الصفة . وهذا اعتراف ضمني بأن الأشياء كما يقدمها هيغل مقلوبة . ينتج عن القلب هذا أن التطورات الواقعية لا تقصر بكيفية عقلية مرضية وإنما تلبس افتعالاً للموس المقولات الجدلية ، فيبقى الملموس غير مبرر . وراء التحليل المنطقي الظاهر تكمن تجريبية تامة وواقعية فجعة ، لا يمكن أن تدعي بحال أنها معنولة فعلاً وفلسفية حقاً . والتجريبية هذه تدفع هيغل أحياناً كثيرة إلى أن يتحول إلى سوفسطائي صرف . يلعب مفهوم التوسط ، كما هو معلوم ، دوراً محورياً في المنطق الهيغلي . فيفرض فيلسوفنا في استعماله عندما يتعلق الأمر بالدولة . يلجأ إليه في كل حين ، فتتسم تبريراته في هذه الظروف باللفظية البحتة . مثلاً ، كيف يبرر هيغل وجود طبقة الموظفين؟

يقرر ابتداءً أن الدولة بصفاتها تجسدا للعقل لا بد أن تتفرد في إرادة ، هي إرادة الملك . لكن السيادة ، المجددة في شخص الملك ، عمومية ، لا تهتم بالجزئيات . لا بد إذن من وسيط بينها وبين القرارات اليومية . ذلك الوسيط ، الذي يخصص القواعد العامة ، هو إطار الوظيفة . المسمى عند هيغل بطبقة العموم ، لكونها مجموعة محدودة من الأفراد لا يخدمون مصالح شخصية وإنما يعملون لتحقيق المصلحة العامة . وها عبارة هيغل : « أن أفعال الحكومة ذات طبيعية جوهرية ، تنتمي إلى دائرة ما سبق تقريره حسب الجوهر ، لكن يمددها أفراد . ليس هناك تناسب بيدي تلقائي بين الأفعال الحكومية والأفراد ، لأن هؤلاء ليسوا مهشين منذ الولادة للقيام بالوظيفة . لذا ، لا بد من امتحان يحطي الدليل على كفاءتهم . فالامتحان ضمان لقضاء حاجات الدولة وفرصة متاحة لكل مواطن لكي يلتحق بطبقة العموم . »⁽¹¹⁾ عندما نقرأ هذا

9 . XXXI ، م 29 .

10 . لم . سميت مثالة هيغل موسومة لنميزها عن مثالية فيخته وشيلينغ القاتية .

11 . XXI ، م 291 . من 217 .

التعليق أول مرة يظهر لنا مقننا فنقبله . لكننا بعدد نخبه في مناسبة أخرى يبرر ظاهرة خاصة ببروسيا ، وهي تفوذ طبقة الملاكين العقاريين التي كانت تمتاز باحتكار الولد السكر إرث مجموع العقار العائلي تقاديا لتجزئته وضياعه . ذاك هو نظام البكارية الخاص بالارستقراطية العقارية البروسية المثلثة على حدة في المجلس السبائي هل يضر هيجل هذه الظاهرة بوقائع التطور البروسي ؟ لا . انه يلح على التبرير المطلق فيلجأ من جديد الى قانون التوسط ويقول : « ان تفاوت الهيئات الاجتماعية مضمن في تعريف المجلس التمثيلي . يُعرّف المجلس بالعمومية القصوى التي تتعارض تماماً مع فردية سلطة الملك . وهذا وضع يحتمل بالطبع الوفاق ، لكنه يحتمل ايضاً التناحر والمعاداة . لا يكون عقلياً الا اذا كان هناك وسيط بين الجانبين . ان الحكومة تلعب دور الوسيط من جانب الملك ، لا بد اذن ان يوجد في المجلس السبائي عنصر مهياً بطبعمه للقيام بدور الوساطة . » (12) هكذا ، يبرر وجود طبقة عقارية بلزوم الوساطة بين ارادة الملك الذي يجسد الدولة العامة وبين المجلس التمثيلي الذي يعبر عن مصالح الهيئات الاجتماعية المتعارضة . غير ان نفس الضرورة المنطقية برّرت من قبل وجود الحكومة ذاتها ثم وجود طبقة المصوم ، أي الموظفين . واضح ان هيجل يتساهل في اختيار البراهين : عند تبرير وجود طبقة الموظفين ركز على ظاهرة الامتحان ، وعند تبرير الارستقراطية العقارية نوه باستقلالها الاقتصادي ، الشيء الذي لا يتوفر لدى الموظف المرتبط مادياً بالحكومة . وهكذا ، لا يستطيع مفهوم التوسط ان يحل بالفعل خصوصية هذه التنظيمية او تلك . لا سبيل الى القفز من المنطق الى الواقع ، من العمومي الى الخصوصي . لذا ، يملأ المفهوم المذكور الفراغ بجميع المعطيات الملزمة بدون ادنى فرز او تحوير . فترافق التجريبية المعضة التجريد المعرط (13) .

يكتفي ماركس ، فيما سبق ، بالتطبيق على هيجل ، فيلاحظ ان التطور يأتي دائماً من

12 . ن . م . م ، 304 ، ص 236-7 انظر كذلك م . 306 .

13 . نلاحظ هذه الازدواجية حتى في الاسلوب المقاطع مكتوبه بالاسلوب عامر اما الهوامش التي ترافق كل مقطع فيها بحرة بالاسلوب سهل واضح يجب على القارئ ان يركز الانتباه لوى العلاقة بين المقطع والحاشية هذا ، ان صح ان الهوامش من تأليف هيجل . انظر ص 24 - ملحوظة رقم 30 .

جهة الصفة ، لا من جهة الفاعل الموصوف كما يقتضيه المذهب المثالي ، فيستنتج : لماذا لا ننسب من الموصوف الذي هو ، في الواقع ، الفاعل الحق ؟ لو فعلنا هذا لسهلت أمور يعقدها هيجل بدون موجب لانه يقلب باستمرار اتجاه العلاقات السببية يعرض علينا ماركس طريقة تحليلية أخرى ممكنة ، لكنه ، في هذه المرحلة ، يبقى على مستوى الامكان ولا يحقق الطريقة المقترحة في تحليلات عينية . ماذا ينتج عن هذا ؟ الرجوع النصفي الى من بدأوا بحوثهم بالواقع الملموس ، اي الى كتاب القرن الثامن عشر الماديين . منهجيا ، يقف ماركس في هذه المرحلة موقف فلسفة الانوار ، تماما كما فعل فيورباخ .

لكي نفهم سر العودة الى الانوار ، علينا ان نتذكر ان المنظومة الهيجلية مبنية على نفي نظرية التعاقد وسابقية المصلحة الفردية ، اي على نفي منبع نظرية الانوار . عوضا من أن يكون الاساس هو الفرد ، وتكون الدولة تركيبا اصطناعيا صوريا ، تصبح الدولة هي الجوهر والفرد هو الشبح الخادع . مثلا ، يرفض هيجل القول الشائع بان حب الوطن هو احدى ركائز الدولة : « يفهم عادة من الوطنية الاستعداد للتضحية والقيام باعمال عجيبة ، في حين انها في الحقيقة حالة وجدانية تجعل المرء ينظر يوميا الى الجماعة بصفتها الغاية والجوهر . » (14) يصر هيجل على ان تكون الدولة اصل كل نظام وكل وجدان . فبعد هذه النظرة نقدا منطقيا شكليا ، هو نقد النقد ، وبالتالي ، هو رجوع الى أرضية التعاقد بين افراد سابقين على الدولة . يستعمل ماركس في هذا الباب مصطلح الديمقراطية (حكم - الشعب) للتعبير بالضبط على أرضية التعاقد الموجودة عند روسو ، فيخته وفيورباخ . يقول فيخته : « لنسأل : بأي حق تتجاوز الدولة مجالها المحدد لتفتح على حق العقود العامة ، ثم حيز الحق الطبيعي ، ولا قدر الله ، حتى حيز الوجدان ؟ » (15) ويقول فيورباخ : « تنشأ الدولة ، من الوجهة الانسانية ، عندما يعتقد الانسان ان مصبده هو الانسان . » (16) لا يتعدى ماركس في المرحلة الاولى من حياته موقف الفيلسوفين المذكورين . يقرأ عند هيجل : « لا تتحقق

14 - XXI ، م 268 ، ص 199

15 - XVI ، م 149 .

16 - XV ، م 135

السيادة الا كذاتية واثقة بنفسها ، كتوطيد الارادة التي يتعلق بها القرار الحامم بكيفية عامة غير مشروطة . . بيد ان عنصر التقرير المطلق في الدولة لا يكمن في كل فرد من افراد المجتمع ، بل في فرد واحد هو الملك . (17) هكذا ، يعمل هيجل ضرورة الحكم الملكي الفردي بضرورة تشخيص السيادة في ارادة والارادة فردية حكما . يعلق ماركس على هذا الكلام بتهكم : ليست السيادة سوى روح مجموعة الارادات الفردية ، الدولة تجريد ، اما الواقع الملموس فهو مجموع الشعب . ادن ، الجواب على السؤال : لمن السيادة ؟ ظاهر ، لا حاجة الى تشخيصها في فرد معين ، هذه سفسطة (18) . ان هيجل يطلق من الدولة ليجعل من رعاياها تفريعات لها ، في حين ان ماركس ، الذي يمتنع الديمقراطية ، ينطلق من الانسان الملموس جاعلا من الدولة انسا نا مركبا اصطناعيا . واضح هنا ، ان ماركس لا يتعدى آفاق فلسفة الانوار .

مع ذلك ، ضمن تعليقات وهامش تذكرنا بتحليلات روسو وفيخته ، نسجل من حين لحين قفraz معرفية تنهى بما سيؤول اليه فكر ماركس .

لا شك ان هيجل يصف بدقة واقعا معاشا ، رغم توظيفه الوصف في فترة لاحقة لأغراض تبريرية . لنمسك بقوة هذا الواقع لنمن فيه النظر . الواقع هو تخارج الدولة والفرد الذي يعيش في المجتمع المدني ، في مجال توفير حاجيات المعاش . لا جدال في ان الفرد العامل في نطاق التعاقد - التجارة ، الزراعة ، الحرفة (19) - يعمل خارج ، وضد ، الدولة لأنه يرى مصلحته الخاصة فقط فلا يساير الدولة الا عندما تميته على تحقيق تلك المصلحة . واضح ان مثل هذا الفرد غير مهيا لخدمة الدولة اذا عرفنا هذه ، كما يفعل هيجل ، بانها تجسيد الارادة العامة والحقيقة الموضوعية والاخلاق الجوهرية . فالدولة على صواب عندما تلتزم منه واضحة شروطا لقبوله في حيزها ، مثل المباراة قبل الانخراط في الوظيفة اليومية . الاحتياطات معقولة ما دام هناك تناقض تام بين الفرد المنتج والدولة ، بين الاقتصاد والسياسة . ان الفرد اذ ينتج لا يعرف الدولة ، وعندما ينتسب اليها يتنكر لذاته كمنتج .

17 - XXI ، م . 279 ، ص 217 .

18 - XXXI ، ص 64 .

19 - ما يسمى بالمعاملات في الفقه الاسلامي .

ان هيجل على حق حينما يشدد على هذا التناقض . غير أنه يرتكب خطأ فادحاً عندما يعتقد أنه تصور سطحي لواقع مخالف . يظن خطأ ان مفكري عهد الانوار هم الذين تصوروا الدولة على غل شركة انتاجية وانه يكفي تنفيذ التصور لنترك الدولة في ذاتها ولداتها . لذلك يشجب النظرية القروية : « ان الرأي النروي التجريدي مفند سلعا في الاسرة وفي المجتمع المدني حيث لا يتجلى الفرد الا بصفته عضوا داخل جماعة لها مغزى عام . ان الدولة في جوهرها تنظيم عناصر منتظمة في ذاتها . لا يجوز لأي عصر ان يتجلى فيها كعشد متناثر . » (20) ارتكب هيجل خطأ كبيراً حيث لم ير ان مقدمات الانوار ليست تصوراً سطحيًا تطوعيا بل هي انعكاس لواقع قائم حادث . ان نظرية التعاقد تعبير عن واقع ولا يكفي للتنصل من الواقع الاستهزاء بالنظرية او اظهار تناقضاتها الذاتية . ما يسميه هيجل دولة التعاقد ، دولة المجتمع المدني ، دولة اللادولة ، معارضا ايهاا بالدولة الجهورية ، دولة الدولة ، تعبير عن واقع معاشري ، واقع الفرد المنغمس في الانتاج ، في المصلحة ، التلاهي حتا عن الدولة الجهورية . وتلك نقطة حساسة لم يدركها هيجل ولم يكن مهيباً ذهباً لإدراكها . والاجراءات الوقائية ، التي يقدمها لنا هيجل على أنها من وحي العقل المطلق ، هي في آخر تحليل من وحي التناقض القائم بين الفرد المنتج وبين الدولة الجهورية . (21)

هكذا ، نصل الى نتيجة غير منتطرة : يستهري هيجل بدولة الحاجة والتعاقد والانتاج ، التي هي دولة الواقع كما يعرفها الفرد المنتج ، والتي وصفها بأمانة ودقة منظرو القرن الثامن عشر ، رغم انهم كانوا يظنون انهم تخيلوا طوبى عقلانية . والاستهزاء هو بالذات الحاجز الذي منع هيجل من ان يفهم تلك الدولة . وهوذا عنها راح يهلل دولة شكلية ، غير مركرة في المجتمع المدني ، مفروضة بالقوة على الفرد المنتج ويقدمها لنا كأنها دولة العقل المطلق . يقول ماركس : « لقد اختطلت على هيجل الدولة بصفتها مجموع مظاهر حياة الشعب والدولة السياسية . » (22) الاولى هي ما

20 - XXI ، م . 303 ، ص 236 .

21 - يقول ماركس عن الفرد المنتج : « كيان الدولة كامل بيونه ، وكيانه هو داخل المجتمع المدني كامل بلا دولة . »

XXXI ، م . 162 .

22 - م . د . م . 163 .

يعنيه الدستور عند مونتسكيو، والثانية ما يعنيه الدستور في حرف الثورتين
الأميركية والفرنسية. يفرق هيجل الدولة السياسية في الدولة الاجتماعية. يسميها
الجوهرية - فلا يدرسها على حدة، بل ينفي سلفا أن تكون أبدا مستقلة. بمباراة
أخرى، أنه، في مجال السياسة، ينفي استقلال مفهوم السياسة. من هنا يقول كل
شيء، بكيفية عميقة ومقتعة، سوى ما يتعلق رأسا بالموضوع.

يقول ماركس: «ان النظام الثروي الذي يتجلى بواسطة المجتمع المدني عندما
يعبر عن ذاته سياسيا، ناتج بالضرورة عن كون المحيط الجماعي الذي يعيش فيه
الفرد فعلا هو المجتمع المدني الموصول عن الدولة.. الدولة السياسية⁽²³⁾ هي الفكرة
المجردة المستوحاة من ذلك المجتمع. ⁽²⁴⁾ من الواضح ان ماركس ما زال سجين
المصطلحات والتعريفات الهيغلية، ولم يبدع بعد قاموسه الخاص. مع ذلك، اننا
ندرك بوضوح مسحي نقده. يعتبر ان هناك دولة الحاجة - ادارة الانتاج - التي
يعيش فيها الفرد غير متطلع الى سواها، وهناك الدولة السياسية المنفصلة عنها.
تردد الثانية ان تخضع الاولى لقانونها رغم انها غير محتاجة اليها، هذا هو منطق
السياسة وهو ما يعبر عنه هيجل بالعقل المطلق او بالاخلاق الجوهرية. اما دولة
الحاجة فاتها تحاول ان تتحرر من الدولة السياسية لأنها لا تحتاج اليها، وهذا هو
موقف فلسفة الانوار في نقدها للملكية المطلقة وموقف الديمقراطية (حكم - الشعب)
الذي تبناه اليسار الهيجلي وورثه ماركس. دولة الحاجة هي المضمون في حين ان
الدولة السياسية هي الشكل، كل الفكر الهيجلي متجه الى اخضاع المضمون للشكل
وهذه العملية تحمل اسم العقلنة⁽²⁵⁾.

لا يرى هيجل صورية الدولة التي هي سياسة بالتحريف، والا انفست في المجتمع
وفي التاريخ. ينفي نظرية الدولة السياسية ويضع محلها الدولة الجوهرية المطلقة
المطلقة. بهذا التحول - والتعايل - يتعاضى عن المجال السياسي كمجال مستقل.
عندما يجعل من تعارض الفرد المنتج والدولة رأيا فقط، فانه يفنده بسهولة. لكن،

23 - (*) هي هنا نظرية التعاقد

24 - XXXI، من 165

25 - (*) هذا هو أصل نظرية العقلاء عند ماكس فيبر، بعد ان تناخلت مع ابيولوجيا كانب. الفقرة هي في
سالب الشكلنة.

في نفس الوقت ينفي حقيقته، فلا يفهمه ولا يتبين سبل تجاوزه صلياً. هكذا، يتوحي هيغل التعمق ليصل الى جوهر المجتمع خلف الصورة، فينتقل التعمق الى سطحية تحجب الواقع الذي تتعارض فيه، بالفعل، الصورة، اي الدولة السياسية، والجمهور، اي دولة الحاجة او محيط الفرد المنتج. تصبح نظرية الانوار - مؤقتاً - اكثر واقعية من نظرية هيغل التي تعجز عن رصد اصل معارضة الفرد للدولة وتقرص وجود دولة جوهرية - سياسية بدون ادنى برهان واقعي. في آخر تحليل، نظرية هيغل هي تمسير عن تنظيم اندثر منذ ان انفصل المجتمع المدني عن غلافه السياسي⁽²⁶⁾. لذلك تحقق في ادراك الدولة السياسية التي تستحق وحدها البحث الدقيق، يعلق ماركس في هذا الصدد عندما يتكلم هيغل عن المشاركة في شؤون الدولة، اعلى عمل انساني في رأيه: «اذا جرى الكلام على اعضاء المجتمع الملموسين فلا هل للمشاركة كواجب... الكلام في الحقيقة على رعايا مضطرين الى، راغبين في، المشاركة، ورغم ذلك ممنوعين عنها في الواقع». ⁽²⁷⁾ يتجسب هيغل باستمرار المشكل السياسي بالمعنى الدقيق.

هذا نقد مهم، استخرجه ماركس من تحليلات هيغل ومن تعليقات فيورباخ عليها. بيد انه نتيجة تطبيق منطق هيغل على اقواله، كلام ماركس قبل ان يستقل فكراً. نستطيع ان نستشف منه الخطوات اللاحقة، الا انه كلام ما زال غارقاً في الاشكالات الهيغلية. انه في الواقع تمسير جديد عن موقف الانوار في لهجة هيغل. ومن هنا صعوبة تأويله.

بقي سؤال: كيف استطاع ماركس ان يوظف منطق هيغل ضد هيغل؟ ان النقطة التي وقف عندما فمكنته من رؤية الواقع مقلوباً باستمرار في المنظور الهيغلي، وهباته ليتجاوز المجادلة الفيورباخية؟

ان ما يميز ماركس عن باقي اليسار الهيغلي هو ادراكه ان انسلاخ الدولة السياسية (الصورة) عن دولة المجتمع الانتاجي (الاقتصاد) حادث مستجد في التطور الشرطي،

26 - ب نظرية دولة الملكية المطلقة التي جاءت بعد النهضة وحافظت على كثير من خلفات العهد الوسيط

27 - XXXI، ص 240

وان التناقض بين الفرد المنتج والدولة السياسية - المطلقة عند هيجل - واقع تاريخي محدد وليس ضرورة منطقية دائمة. هذه هي نقطة التحول. كان فيورباخ قد قرر في مقولات حول تصحيح الفلسفة ما يلي: «ان شعبا يطرد الزمن من تصوراته الماورائية ويعبد الكائن الدائم المجرد، المفصول عن الزمن، يطرد بالتالي منطقيا الزمن من السياسة ويعبد مبدأ الاستقرار المخالف للقانون وللعقل وللتاريخ». (28)

غير ان فيورباخ لم يستثمر هذه المقولة وانغمس في جدل الانا والانث وفلسفة الحب، في حين أن ماركس أمسك بهذه الفكرة واستوحى من التاريخ الوقائعي استنتاجات تجاوز بها فيما بعد هيجل مع المحافظة على ما اعتبره مكسبا خالداً في المطلق الهيجلي الهيجلي. في المرحلة الأولى من حياته، يكتفي ماركس بان يلاحظ ان التناقض بين الفرد والدولة حادث اذ لم يكن موجودا في التاريخ لا القديم ولا الوسيط. في هذين العهدين كانت الدولة جوهرية، موضوعية، تعبر بكيفية مباشرة عن الامرة (الجانب الطبيعي البيولوجي) وعن المجتمع الانتاجي (الاقتصاد)، كان رب الاسرة يشارك في الكيان السياسي بصفته رب أسرة لا بصفته فرداً حراً، وكذلك الحر في او التاجر... يقول ماركس: «ان الثورة الفرنسية هي التي حولت نهائيا الهيئات السياسية الى هيئات اجتماعية، او بعبارة أخرى، هي التي جعلت من التعاوت بين هيئات المجتمع المدني تفاوتاً اجتماعياً لا غير، تفاوتاً يهم فقط اشكال الحياة الخاصة بدون أدنى تأثير على الحياة السياسية. عندها، وعندها فقط، اكتمل الفصل بين الكيان السياسي والكيان المدني». (29)

قبل الثورة الفرنسية لم تكن هناك سياسة بالمعنى الدقيق اذ كان المجتمع الانتاجي يكون مباشرة الدولة، هذا واضح في النظام الاقطاعي حيث امتلاك الاقطاع يعني مباشرة امتلاك الحق السياسي. ماذا نستفيد من هذه الملاحظة؟ نستفيد ان الدولة الجوهرية، الموضوعية ليست في آخر تحليل الا عبارة مجردة عما كان موجودا قبل الثورة الفرنسية. «ان هيجل يعرف الفصل بين المجتمع المدني والدولة السياسية، الا انه يريد ان تعبر الدولة عن وحدتها بكيفية عضوية، ومذلك بان تشكل الهيئات الاجتماعية ذاتها المجلس التشريعي». (30) أو ليس هذا ما

28 - XV . م 153 .

29 - XXXI . م 166-7 .

30 - م . م 154 .

كان موجودا قبل الثورة الفرنسية؟ هكذا ، يبدو لنا تعلق هيجل بالجوهرية الموضوعي ، بعمق المجتمع ، الذي يظنه تعلقا بالعقل الشمولي ، يبدو لنا ذلك التعلق حينا الى التاريخ القديم والوسيط ورفض للتحويلات الجذرية التي تسببت فيها الثورة الفرنسية .

لم يهم هيجل حقيقة الانوار ، كونها عبرت بأمانة ، ولو بدون وعي ، عن تحول حصل بالفعل . جاء تقده لها سطحيا لأنه رأى فيها بالذات رأيا سطحيا ولم يبحث فيما خلف ذلك الرأي من واقع متطور . يرى التناقض بين المجتمع والدولة ، بين الاقتصاد والسياسة ، بين الفرد والحكومة ، فيجعل منه تناقضا منطقيا ، وهذا بالصبط ما دفعه الى وضع الجوهر في الدولة والسياسة والحكومة . لو رأى فيه تناقضا حادئا لشر بضرورة البحث عن اسبابه الموضوعية وبالتالي لأدرك ان الجوهر يوجد في المجتمع والاقتصاد والفرد وان الدولة اصبحت صورة فارغة منذ ان شرع المجتمع المدني الانتاجي يناقضا ولا يحتاج اليها . ابدال التاريخ بالنطق هو سبب وضع الجوهر والشكل في غير موضعهما . عوضا من ان يستشف هيجل المستقبل يتفكر رغما عنه الى الماضي ، عوضا من ان يستشرف حلول المستقبل ، انه يحمي التنظيمات الوسطوية التي قضت عليها الثورة الفرنسية لشكليتها وعدم ملائمتها لمتطلبات الانتاج . لم ير المشكل المحدث ، فلم يهتد الى اي حل مستقبلي .

هناك نقطة دقيقة في تحليل هيجل لها أهميتها . عندما يتقدمها ماركس وبقليها رأسا على عقب بحثا عن الاصل الواقعي ، فإنه يكتشف بالمنااسبة الطريق التي مكنته من تجاوز المثالية الهيغلية . تتعلق هذه النقطة بالملكية المقارية .

كانت طبقة الملاكين العقاريين الكبار أهم ركائز العرش البروسي ؛ اليها يسمي كبار قواد الجيش والوزاره والموظفين ، الى رأيا بموضع المجلس السباني الذي كانت ممثلة فيه بكيفية مستقلة ومباشرة . ان اسباب هذه الوضعية تاريخياً معروفة ، منها محاربة الجنس السلافي واستعمار منطقة بحر البلطيق . الا ان هيجل ما كان له ان يكتفي بسحيل هذه الاسباب العارضة ، كان عليه ان يعقلنها وينطقها ؛ اذا كانت تلك الطبقة تلعب دوراً بارزاً في السياسة فليسبب عقلي مطلق . يقول : « ان لوجود

هذه الهيئة دلالة سياسية حيث ان ثروتها منتقلة في نفس الوقت عن الخربة وعن عفوية الصناعة والربح وتداول الملكية. انها لا تعتمد على محابة الحكومة ولا على أهواء الجمهور وهي محمية حتى عن ارادة اعضائها المتقلبة حيث ان ممثلها في المجلس لا يكون كغيرهم حق التصرف في ممتلكاتهم.. فالثروة ملك وراثي، غير قابل للتعبث وخاضع للبيكارية. (31) ترتبط الطبقة العقارية الوراثية بالطبيعة من وجهين: تتعلق بالارض لا بالثروة الصناعية المتقلبة، وتلتصق بالاسرة بما ان المقار هو ملك عائلي لا ملك فرد بعينه. فكونها لا تخضع لما يميز الحياة الاقتصادية العصرية، للصدفة والاتفاق، يمنحها ميزة الثبات، صفة عقلية جوهرية في نظر هيجل. لكن، من جهة أخرى، انها لا تخضع تماما للطبيعة، انها تستهدف هدفا سياسيا وتضعي في سبيله ببول وجدانية طبيعية، تورث البكر وحده ولا يقسم الارث بالمساواة بين الابناء والبنات الذن يشملهم جميعا العطف الأبوي. ها عبارة هيجل: «يرتكز قانون هذه الهيئة من جهة على مبدأ الاسرة الطبيعي، لكن من جهة أخرى يتغير ذلك المبدأ بسبب تضحية قاسية يفرضها غرض سياسي». (32) يرى هيجل في هذه الاستحالة قفزة من قانون طبيعي خاص الى قانون الدولة الاسمي، تجاوز الاخلاق الذاتية الى اخلاق موضوعية جوهرية تستهدف استقرار الدولة ودوامها متنكبة مسيرة العاطفة وخدمة المصلحة الفردية. يواجهنا هنا ايضا، مفهوم الوساطة. تحتل الطبقة العقارية الصدارة في المجال السياسي لأنها تشارك الهيئات الاخرى ميزاتها الخصوصية: الوراثة مع العرش، الملكية مع طبقة التجار والحرفيين، الخدمة مع الموظفين، فهي مهية لدور الوسيط، لتكون دعامة العرش والمجتمع، كما يقول هيجل. ماذا يرد ماركس على هذا التبرير؟

نجد في منعاه العام ما تعودنا عليه في المناقشات السابقة، الا ان الاستنتاج هنا سيكون جد خصب. كما فعل في مناسبات أخرى، يقلب ماركس التسلسل الهيجلي ويقول: لا تتمتع طبقة الملاكين العقاريين بنفوذ قوي لأنها مرتبطة بالاسرة والارض، وهما عاملا استقرار، بل السبب الحقيقي الوحيد هو تملك العقار. هذا صحيح حتى

31 - XXI، م. 306، ص 237.

32 - ن. م. م. 307، ص 237.

بالنسبة للملك. لا يوجد ملك لضرورة منطقية، ضرورة تشخيص السيادة في فرد لأن السيادة ارادة والارادة لا تتجسد الا في فرد، بل يوجد ملك فقط لأن كل ملكية في المجتمع مرتبطة بالفرد. نكتفي بدليل واحد: الانسان ملحق بالعقار لأن العقار هو صاحب الحق السياسي، وهذا، واضح في امم الأسر النبيلة. وخضوع الانسان للعقار الوراثي يستتبع ابدال اخلاقية انسانية عاطفية باخلاقية طبيعية جوهرية، عقارية، تمثل الواقع بكيفية مباشرة. يميز هيجل باستمرار بين الوجدان الفردي وبين الحقيقة الموضوعية ويطلب منا ان لا نحكم على مسائل الدولة حسب قانون الوجدان وان نتمرن على المطلق الموضوعي، الا انه لا يرى ان ذلك المنطق وتلك الاخلاقية الجوهريه ليسا سوى انعكاس لواقع اجتماعي-سياسي، واقع الملكية الفردية. نستنتج: ان السلطة السياسية ليست سلطة العقل بقدر ما هي سلطة الملكية. ولا أدل على هذا من الحكومة الانقطاعية حيث سلطة الامير عبارة مباشرة عن قوة العقار⁽³³⁾. هنا، لحظو خطوة هامة: اذا كانت الملكية الفردية هي اصل الدولة، فكل شكل من اشكال الاولى يحدد شكلا مؤاتيا من اشكال الثانية. الطريق مفتوحة لدراسات تاريخية عينية تهدي الى نمذجة الملكية وبالتبعية الى نمذجة الدولة. وهذا ما سيقوم به فيما بعد المجلس باتفاق تام مع ماركس.

لا بد هنا، لكي نلمس العلاقة الصحيحة بين ماركس وهيجل، ان نشدد على نقطة دقيقة. عندما يربط ماركس الدولة بالملكية الفردية فانه يستعمل الكلمة في معنى هيجل ومونتسكيو، معنى الدولة-المجتمع، ولا يتهرب للدولة السياسية التي ذكرناها في المقطع السابق وقلنا ان هيجل اهلها. هذا تمييز واضح في المقولة الثالثة: «تمثل الدولة الحديثة توافقا بين الدولة السياسية والدولة غير السياسية»⁽³⁴⁾. ان مضمون القانون متشابه في امريكا وبروسيا رغم بعض الفروق الطفيفة، الجمهورية هناك شكل حكومي فقط كالملكية في بروسيا. ان هيجل على حق، الدولة السياسية هي الدستور، اي ان الدولة المادية ليست سياسية. ⁽³⁵⁾ ان ماركس يحارص هيجل

33 - XXXI، ص 223.

34 - هي الحكومة والمجتمع، السياسة والاقتصاد.

35 - XXXI، ص 69-70.

من وجهتين ، مع الاعتراف له بصحة جانب من اقواله . يعترف له انه على حق عندما يرى حلف الدستور السياسي الدستور الجوهري ، الاجتماعي - المادي ، لكن يؤاخذ لكونه لم يدرك ان الثاني متعلق بالملكية الفردية وبشكلها المحدد زمنياً . بيد انه ، من جهة ثانية ، يؤاخذ لكونه لم يفهم اهمية الشكل السياسي في صورته الخاصة المستقلة ، مما دفعه الى تصور المستقبل في ثوب الماضي . تمك هذا النقد في مجلة كهذه : « يقول الفرنسيون : مع حكم - الشعب (36) الحق تحتفي الدولة ، كل الاغاط الحكومية الاخرى زائفة . » (37)

ان ماركس في المرحلة الاولى من حياته محوم حول فكرتين مهورتين : الاولى قائمة على جوهرية الدولة ، المأخوذة من هيجل ، والتي استفوده نحو علم الاجتماع التاريخي . والثانية قائمة على شكلية الدولة السياسية التي استفوده الى الديمقراطية . فتجاوز الاولى والثانية ، بعد تداخلهما ونقد الواحدة بالآخرى ، هو الذي سيعبر عنه ماركس بالشيوعية ، حيث تتوحد الدولة السياسية (الدولة - الحكم) مع الدولة الاجتماعية (الدولة - المجتمع) في نطاق تحول شامل لنظام الملكية .

على ضوء التوضيحات السابقة ، يحق لنا ان نتساءل عن موقف ماركس من فلسفة الانوار ومن هيجل . تميز ردود ماركس الشاب المتأثر بفيورباخ على مقولات هيجل بالليبرالية المطلقة ، تأخذ مسلمات الانوار وتذهب بها الى نتائجها القصوى . هذه الليبرالية المتطرفة هي ما نعنيه كلمة ديمقراطية ، حسب الاستعمال الفرنسي الموروث من ثورة 1789 . انطلاقاً من الديمقراطية المطلقة ، يرى ماركس في هيجل الفيلسوف الذي برر الوضع الاجتماعي المحافظ المعادي للثورة كما تجسد في المملكة البروسية . لا يهنا هنا مدى مطابقة هذا الحكم للواقع ، ما يهنا هو الباحث الذي دفع ماركس الى تجاوز هيجل . الباحث ، في نظرنا ، هو التطرف بالذات . لم يكتف ماركس بالعموميات الليبرالية المتداولة آنذاك بين اليسار المعارض ، بل ارجعها الى اصولها العميقة واعطاها صورة مجردة مطلقة . نتساءل : من اين جاء التطرف ؟ الجواب

36 - الديمقراطية .

37 - XXXI ، ص 69 .

ظاهر: من المطلق الجدلي الهيجلي. الثمرن على الجدل، ثم تطبيقه على المظومة الهيجلية، انطلاقاً من مسلمات الأنوار، هو السر أولاً في الاكتشافات الماركسية وثانياً في جدليتها. هنا الفرق بين فيورباخ وماركس: الأول يفند هيجل بمسلمات الأنوار فقط، في حين أن الثاني يفند هيجل بمنطق هيجل ومسلمات الأنوار. إن حواشي ماركس على فلسفة القانون الهيجلية جدلية. لذا، تحمل تأويلات مختلفة. لم يتبع ماركس كل دروب البحث التي انفتحت أمامه. لقد أهمل بعضها وكان إهمال المجلس لها أوضح. فوجب التنبيه عليها.

الأساس عند فلاسفة الأنوار هو المجتمع. أما الدولة فهي تركيب اصطناعي المهدف من خدمة المجتمع؛ ولا يعني هذا أكثر مما توحي به الكلمة: تجمع الأفراد لتنمية إنتاجية العمل، فهو إذن شفاف، لا سر فيه ولا غموض، قابل للتحليل والتركيب العقليين. هذا المجتمع الشفاف، الخاضع كلياً لمفهوم المصلحة، المهدف إلى توحيد المصالح الفردية، والذي لا يحمل في طياته أي سر، يسميه هيجل المجتمع المدني ويفصله عن مفهوم الدولة المستقل عن مفهوم المصلحة، بل يفصله عن مفهوم الحقيقة. يرى هيجل أن التناقض بين الخاص والعام، بين المصلحة والحقيقة، بين الاقتصاد والسياسة، عبارة عن التناقض بين المادة والروح، بين الأفعال والعقل (38). لكل دائرة من دائرتي الدائرتين منطقها الخاص، بيد أن الأولى مبسطة في الثانية التي تتجاوزها. السياسة مستقلة عن الاقتصاد وهي ذات قيمة أعلى لأنها تحافظ على هدف الإنسانية، على الفكرة المطلقة التي يرنو لها الفيلسوف.

يعتبر ماركس أن الكشف عن التناقض المذكور مكسب مهم يشكل قفزة نوعية بالنسبة للأنوار، لا يمكن اغفالها كما فعل فيورباخ، بل يجب التعمق في أسبابها الواقعية. لذلك يجب استنطاق التاريخ. أخطأ هيجل عندما ظن أن التناقض من مستلزمات المطلق، في حين أنه من نتائج التطور التاريخي. عندما نستنطق الوقائع، ماذا نجد؟ في العهود المتقدمة لم يكن تناقض، ولا حتى انفصام، بين المجتمع والدولة. كان التنظيم الاجتماعي تنظيمياً سياسياً في نفس الوقت وبكيفية مباشرة، كانت الملكية

والسعود والسلطان مظاهر واقع واحد، فلم تكن سياسة ولا دولة بمعنى ضيق مستقل. ثم حصل الانفصام في العهد الحديث: لم تبق الدولة موازية للمجتمع حيث نشأت إدارة خاصة بهذا الأخير وتعالّت الدولة حتى عادت أدلوجة³⁹. فهيمل يطلق من الانفصام الحادث في العصور المتأخرة وينتهي بالوحدة التي كانت موجودة في العصور المتقدمة، أي أنه يرجع القهقري على خط التطور التاريخي. إن التحليل المنطقي للمعاهيم يوحى بضرورة القضاء على الانفصام بين الدولة السياسية (الدستور بالمعنى القانوني) وبين المجتمع المدني (الدستور بمعنى مونتسكيو)، إلا أن عمل التوحيد لا يتم بإحياء حالة الماضي، يتم فقط بتغيير الوضع الذي تسبب في الانفصام، أي تغيير نظام الملكية. يقف ماركس، في المرحلة الأولى من حياته، عند هذا الخط، فلا يقول بالضبط كيف يحصل التغيير. نقف نحن أيضاً عند هذه الخلاصة ونكتفي بتوضيح مفزاها.

يطرح هيمل قضية حقيقية دون أن يهتدي إلى حلها واقعياً. المجتمع مفصول عن الدولة: هذا هو لبّ مشكل الإنسان المعاصر، إلا أن الحل الممكن الوحيد مرهون بتغيير نظام الملكية. بهذا التغيير يهدف أساس المشكل السيامي إذ ينتهي الانفصام وينغمس المجتمع السياسي في المجتمع المدني. يتلخص موقف ماركس، في المرحلة الأولى من حياته، في نقاط ثلاث:

- أسبقية المجتمع على الدولة على المستوى المطلق، باعتناق مادية الأنوار ضد روحية ومثالية هيمل.
- رفض مقولة اصطلاحية الدولة، بتبني جدل هيمل ضد تجريبية الأنوار.
- ربط شكل الدولة السياسية بشكل الملكية⁴⁰، باستبعاد حلّي، الأنوار وهيمل معاً.

39 - «نبذوا لنا الدولة كأول قوة أدلوجة سيطرة على الإنسان». «الجلس»، فيرباخ وهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية باريس، 19، ص 54.

40 - يقتضي تحليل ماركس أن يكون قد حصل تجمع الملكية في نهاية القرون الوسطى، لضمان استقلال الدولة السياسية. هذا استنتاج لا سبيل إلى اثباته تاريخياً. سيحاول المجلس أن يوفق التطلّع مع المطبات المتنوعة به فلم تكلل المحاولة بنجاح تام.

الرجوع الى النظام الوسيط الموحد غير ممكن ، الديمقراطية السياسية غير كافية . لا بد ادن من ابداع حل يتجاوز ديمقراطية الانوار دون ان يتمثل نظام العهد الوسيط .

يحد ماركس في آخر تحليل ان الملكية هي اصل الدولة بالمعنيين المطقي والزمني . لم يتم ، كما اوضحنا سابقا ، بالدراسات العينية التي سيتكفل بها المجلس . سيحصل عند هذا الأخير نوع من التبسيط دون مس بالنحي العام .

ان ما كان يقوله ماركس عن العهد الوسيط - انغماس الدولة في المجتمع - سيتوله المجلس عن النظام القبلي ، معتمدا على بحوث اثنوغرافية حول قبائل الهود الحمر في أمريكا ، وعلى دراسات حول التاريخ القديم اليوناني والروماني ، وعلى أوصاف حالة الجرمان قبل تبنيهم الحضارة الرومانية . يلاحظ ان جميع هذه المجتمعات عرفت الملكية العمومية والنظام القبلي المبني على علاقات القرابة في حين انها استعنت عن جهاز تنظيمي اداري مستقل يستحق اسم دولة . يلتفت المجلس بعد هذا الى اثينا حيث تتوفر تاريخ مكتوب موثوق به ليتسع تأثير نشوء الملكية الخاصة على التنظيم السابق . فننصه المعلومات الدقيقة حول نشأة الملكية الخاصة ، لكنه يستطيع ان يرصد كيف فقدت العلاقات السلالية الجاسية⁽⁴¹⁾ تأثيرها على الحياة الاجتماعية واهدت بعلاقات قانونية سياسية بمعنى دقيق ، هذه العلاقات المنفصلة عن المجتمع الطبيعي السلالتي ستكون التربة التي تنشأ فيها وترعرع الدولة . يبدو هذا التطور واضحا في دستور صولون⁽⁴²⁾ ، فيملق عليه المجلس بالكلمات التالية : « تسرب في الدستور عنصر جديد هو الملكية الخاصة . أصبحت حقوق المواطنين وواجباتهم مقرونة بمساحة الملكية العقارية . كلما قوي نفوذ الطبقات المالكة ، اضعفت الهيئات المتولدة عن علاقات القرابة . هكذا مُني النظام القبلي بهزيمة جديدة . »⁽⁴³⁾ بعد ذلك

41 - ابله ، سه ال جاني = قبيلة .

42 - رجل دولة عاش من 640 تقريبا الى 558 تقريبا ق . م معروف باصلاحاته السياسية في أثينا

43 - XI ، ص 118 .

عرفت روما نفس التطور، علماً بأن مشرعها احتذوا حذو صولون (44)، والجراما اضطروا أيضاً، بعد استيلائهم على الامبراطورية الرومانية، أن يتكيفوا مع التظيمات السياسية المستحدثة: «كان على الانظمة الجاتسية. ان تتحول بسرعة، تحت ضغط الظروف، الى انظمة دولية، فتجولت القيادة العسكرية الى ملك.» (45)

اعتباراً لهذا النسق، يتباً أنجلس بتفتيت وانحيار القبيلة الهدية الامركية بمجرد ما تتصل باقتصاد البيض وتتبنى الملكية الخاصة، «اد مستقبلها هو ماضي أثينا.» (46) من كل هذا يستخلص التعريف التالي: «ليست الدولة سلطة مفروضة على المجتمع من فوق، وليست «واقع الفكرة الاخلاقية» أو «مرآة ونجسيد العقل» كما يدعي هيجل. وإنما هي ثمرة المجتمع ذاته في مرحلة معينة من تطوره. إن نشأتها دليل على تناقضات داخلية مستعصية. ينقسم المجتمع طبيعياً الى قوى متعارضة غير قابلة للتصالح. ولكي لا تفنى تلك الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتناقضة في صراع عقيم، تنشأ بالضرورة سلطة مستقلة ظاهرياً تخفف من حدة الصراع بوضعه في نطاق «النظام». تلك السلطة الناشئة عن المجتمع، المتعالية عليه، والتي تزيد استقلالاً يوماً بعد يوم، هي الدولة.» (47)

هل ابدلنا التحليل المنطقي بالسرد التاريخي؟ في الظاهر فقط. كان ماركس ضالماً في التاريخ الوسيط، فبنى عليه استنتاجاته. ثم اطلع أنجلس على تاريخ أقدم، فاستغل المعلومات المكتسبة لتبرير نفس الموقف. التاريخ، عند الرجلين، خاضع لفكرة مستوحاة من الاقتصاد السياسي (الملكية الفردية) وموظفة للعائدة بحسب فلسفي. أن عرض أنجلس بمثابة تعليق وتذييل لتحليل ماركس، وتبرير له بحجج تاريخية. بيد أن هناك نقطة لم تمد تحتل الصدارة، نفي خصوصية الشكل السياسي في العهد الحديث. لم تحتف بالمرّة لكن حورت، وسيكون لذلك التحوير تأثير خطير على مسار المدرسة الماركسية.

44 - «استولى الملك سرفيس توليوس من قانون صولون قانوناً وزع يوجب الافراد الى ست طبقات حسب ثروتهم.»

ن. م. ص 119.

45 - ن. م. ص 149.

46 - هذه إحدى عبارات التاريخانية الماركسية للتطور.

47 - II، ص 155-156.

بأنه ماركس مراراً على الخطأ الحاصل عند هيجل بين الدستور بمعنى سياسي صيق والدستور بمعنى اجتماعي عام ، مما جعل هيجل يتكلم بالفعل عن تناقضات المجتمع عندما يتعرض الى تناقضات الدولة فينفل المشكل السياسي . يأتي المجلس ويلقح تحليل ماركس . ينزع الجدل من الدولة ليضعه حيث يجب ان يكون ، اي في المجتمع ، وبالذات في مجال العلاقات بين الطبقات . تتناقض الدولة والمجتمع المكون من طبقات ، وذلك التناقض هو أحد اشكال الصراع الطبقي ، الذي سيبقى قائماً ما دامت الطبقات موجودة . وهكذا ، يحافظ التحليل على التناقض بين الدولة والمجتمع ، لكنه لم يمد يركز على استقلال الدولة (السياسية) ، فينفي ضمناً ان تكون لهذه الأخيرة ارادة مستقلة . بحق لنا ان نقول ان النقد الذي وجهه ماركس لهيجل - هدم التعرض للسياسة بالفعل - قد اختفى من عرض المجلس .

لكن بالمعاقبة على مفهوم الفهم بين الدولة (السياسية) والمجتمع نعرف ضمناً بان جميع المشاكل القائمة تدور حول الدولة . ما دامت الثورة التي تنمحي الفهم باغراق الدولة في المجتمع لم تتحقق بعد يبقى الواقع المعاش هو التناقض . هكذا ، نصل الى نتيجة غير منتظرة : ان النقد الماركسي لا ينفي في الحال صحة التحليل الهيجلي وان كان يتصور المستقبل تصوراً جديداً . يمش عندئذ الماركسي تناقضاً من نوع آخر ، بين الطوبى (الحلال السياسة في ادارة الانتاج بعد القضاء على الملكية الخاصة) وبين الواقع الذي لا يمكن ان يكون الا الواقع الهيجلي (48)

كان امام ماركس طريقان : انطلاقاً من نقدين موجهين لهيجل : يعود الاول الى تعميق فكرة استقلال الكيان السياسي كما اخرزه التطور الحديث ، والثاني الى إذابة جدل الدولة في جدل المجتمع الناتج عن الملكية الخاصة وصراع الطبقات . يحمل الاول في ذاته براهيم نظرية سياسية بمعنى دقيق ويحمل الثاني بنور اجتماعيات تاريخية . إهتم ماركس بالاقتصاد وأهمل القضايا السياسية الصرف . أما المجلس فانه اختار الطريق الثاني ، فاحتفظ في النهاية ، رغم الظواهر ، بالمقولات الهيجلية التي تحتل فيها الدولة - المجتمع بالدولة - كسلطة مستقلة . اذا وضعنا انفسنا في المستقبل فانتا نجد

48 - لا يهم هنا ان نجل التناقضات في حيز الدولة او في حيز المجتمع حيث ان هيجل لا يميز بين الاثنين

ان السطوة الماركسية تعارض تماما نظرية هيجل ، لكن اذا اقتصرنا على الواقع الآتي فان النظرتين تتقارب الى حد التوحيد . ولا حاجة لنا للبحث طويلا على برهان ، ان البرهان في متناولنا عند اكبر منظر ماركسي ثوري ، ونعني به لينين .

« بعد الثورة تحل الدولة البروليتارية محل الدولة البورجوازية . لكن القضاء على الدولة البروليتارية ، على الدولة في كل اشكالها ، لا يتم الا بالانقراض الذاتي الطبيعي » (49) هنا ما نقرأه عند لينين الذي يقرر في مناسبة أخرى : « تستمر الدولة البورجوازية ويستمر القانون البورجوازي في ظل الاشتراكية » (50) بل يصح السقاط على الحروف قائلا : « ستبقى في ظل الشيوعية ، اي في عهد الرفاهية للجميع ، وظائف اجتماعية شبيهة بتلك التي تضطلع بها الدولة اليوم » (51) كان المجلس قد صرح ان الدولة قد تبدأ في الانقراض في مرحلة معينة من سيرورة المجتمع الاشتراكي ، وقد تكتسي شكلا غير سياسي ، لكنه حذر من التنبؤ بتاريخ ذلك الحدث . يعيد لينين هذه القولة الى ذاكرة قرائه ليؤكد على ان الانفصام بين الدولة والمجتمع ، المنفي نظريا في التصور الاشتراكي ، لا ينتهي عمليا بمجرد قيام الثورة ، بل يستمر مدة طويلة بعد نجاحها . ولكي لا يخطيء أي قارئ مراده يقرر : « ما دامت الدولة قائمة فلا حرية ، ولما توجد الحرية فلم تبق دولة » (52)

لقد قيل ان لينين قد انحرف نحو الفوضوية في كتابه الدولة والثورة . هذا غير صحيح ، لأن الزعيم البولشفي لا يمكنه سرد اقوال المجلس مكتفيا بالتعليق عليها والتذكير بأصولها عند ماركس . ان لينين اقرب الزعماء الماركسيين الى الممارسة الثورية ، فهو الذي خبر قوة الدولة . يجب اذن الاصغاء اليه بكل اهتمام عندما يتطرق لموضوع الحكم والسياسة . اذا ثبت هذا ، وجب القول ان النقد الماركسي يعمق مفهوم الدولة من الوجهة الاجتماعية والتاريخية ، لكنه لا يسه في شيء من الوجهة السياسية رغم عملية القلب التي أجريت عليه . صحيح ان ماركس ركز في المجتمع

49 - XXVI ، ص 25 .

50 - ن . م . ص 68 .

51 - ن . م . ص 89 .

52 - ن . م . ص 87 .

الجدل الذي كان هيجل قد وضعه خطأ وصوريا في نطاق الدولة⁽⁵³⁾، صحيح انه رفض ان يجسد السيادة الملك موضعاً ان ابدال الملكية بالديمقراطية ممكن عقلاً وفعلًا، صحيح انه يبين ان عودة الدولة الى حظيرة المجتمع لا يتم منطقياً فقط، اي حسماً يريد العيلسوف في الحال، بل يستلزم تغييراً جذرياً لنظام الملكية، تغييراً يتطلب ربما طويلاً، صحيح انه اظهر ان الكيان السياسي شكل فارغ لأنه مفروض على مجتمع مدني مستقل عنه، وان ذلك الكيان هو محط المسألة السياسية بمعنى ضيق، المسألة التي يتعاملها هيجل لأنه يلاً خلسة دولته السياسية بمحتوى اجتماعي... كل هذا صحيح، لكن الى أية خلاصة يقود؟ هل يعني ان هيجل قال اكثر مما يجب؟ لا! يعني بالعكس انه قال اقل مما يجب. ليس الصراع بين الدولة والمجتمع وراءنا، بل امامنا ولادة طويلة. تستمر الدولة، ولادة طويلة، كظاهرة مستقلة وكتوة جدية يجب علينا مواجهتها بحزم. ان الماركسية، من هذه الوجهة، اكثر واقعية من الهيجلية.

ظن هيجل انه قد وضع حداً للتناقض بين حرية الفرد وبين السلطة في نطاق الدولة العقلية كما تصورها. فهو، في هذا المنظر، متفائل. اما الماركسيون فانهم يؤكدون ان التناقض المذكور سيستمر مدة حقبة تاريخية متوالية. في هذه الحال، كيف يجوز اعتبار الدولة تركيبة اصطناعية؟ كيف يجوز اهمال نظرية الدولة؟.

في آخر تحليل، وفيما يتعلق بالحاضر، نرى ان ماركس يقف الى جانب الواقعيين، مكيافلي وهيجل، ضد الطوبويين الذين يملنون: «الفرد قبل و فوق الدولة». ان لماركس نظرية نقدية، لكنها على كل حال، نظرية، وهذا بالذات ما يربطه بهيجل.

53 - بمن هيجل أنه يتكلم عن الدولة، ثم يتكلم عن المجتمع. يخالف دائماً لفظ السوان.

الفصل الثالث

ـ تكوين الدولة ـ

يتم في هذا الفصل بوظائف الدولة ووسائلها . فلا نعود لسرّ بين الدولة وبين جهازها . منهجيا ، نعّصّ تحليل المعنى الماورائي بالوصف الوضعي ، اي نترك الفلسفة لندخل مجال الاجتماعيات . حصل مثل هذا التحول المهي في اواسط القرن الماضي عندما اجتاحت الفكر العربي ردّة عنيفة ضد المثالية الهيكلية ، فالتحديت جميع المذاهب في نظرية واحدة هي الوضعية التي غذاها تقدم العلم الحديث . فيما يتعلق بالدولة ، ستتخذ الوضعية شكل التطورانية ثم شكل الوظيفية وستعتمد المدرستان على معلومات مستقاة من التاريخ وعلم الاجناس (الاثولوجيا) . يسم المنهج الوضعي بان الاداة تحمل في ذاتها هدف الدولة . عندما نصف بدقة ، والوصف الدقيق لا يصد كثير . عن التحليل ، نهدي عبر العملية نفسها ، الى معنى الدولة ، اي الى الدور الذي تلعبه في حياة الجماعة الانسانية . الا ان الوصف ينطلق حتما من الوضع الحالي ثم يسحب النتيجة على اوضاع الماضي . اجهزة الدولة الحالية كثيرة ومتشعبة ومتداخلة ، لو أخذناها على ظاهرها لما أمكن اطلاق شكلها على الأشكال الماضية . لا بد اد من التبسيط والتجريد . لذلك نقول ان الوصف الوضعي يوازي بالضرورة التحليل ، اي التجريد والتعميم ولنا ان مزيد ان الوضعية ، كلما طبقت على ظاهرة الدولة ، تحلّ الى وظيفانية تتحول بدورها الى تطورانية

لا شك ان القاريء انتبه الى ان المنهج الذي تشكلم عنه هو بالذات الذي اسعمله المجلس . لا غرامة في ذلك ، حيث ان هذا الاخير عاصر التحول الذي أدى الى اجتياح العلم الموضوعي مجال الفلسفة . بالفعل ، تحلى المجلس عن التحليل منحها الى الاستعراء ، وترك الفلسفة لصالح الاقتصاد والاثتوغرافية . لاحظ تطورات مقابلة في انسا ، روما ، جرمانيا ، انحلّ اثناءها نظام القراية القلي ليحل محله نظام

يرتكز على تجزئة الارض الى اوطان قارة، كل وطن مخصص لقسم معين من الشعب⁽¹⁾. فاستنتج ان الساكن المستمر يستوجب ضمان الأمن، اي اقامة حرس عمومي، وبما ان اولئك الحراس لم يعودوا قادرين على انتاج معاشهم فلا بد من ان تتكفل الجماعة بقوتهم وهكذا تنشأ الجباية. ثم تستوجب مسؤولية الامن والجباية ادارة جنينية لا تلبث ان تتطور وتتضخم. فيتعالى قسم من الناس فوق الباقي، لأنهم لم يعودوا مشاركين مباشرة في الانتاج، وهذا الانفصال تنشأ الدولة⁽²⁾. اذا عممنا المعلومات التاريخية يمكن لنا ان نقول ان الوضع الجديد الناتج من تفكك نظام القرابة، التميز بالاقامة المستقرة وبالملكية الفردية، يستلزم شرطة، وهذه تستلزم جباية، وكلاهما يستلزم قانونا تنظيميا. كل دولة اذن مكونة من مسلحين وجباة وقضاة وفوق هؤلاء جماعة تقوم بربط الاتصال فيما بينهم ويوجد فوق الجميع السلطان⁽³⁾. هذا هو هيكل كل دولة، حديثة كانت ام قديمة، نراه بسيطا واضحا في اثينا ونجدده هو هو في الدولة الحديثة عندما تتجاوز التعقيدات والزخارف المتراكمة مع مرور الاعوام.

ان المجلس، في الحقيقة، انطلق من الحاضر المعقد، فبسّطه وقرأ تاريخ اثينا على ضوءه. لم يتم بعملية بناء وتركيب، لم يتبع تطور كل عنصر من عناصر الدولة الاثينية كما يفعل مؤرخو النظم. العملية التي قام بها هي اساسا افتراضية عقلية اكثر مما هي استنباطية. بيد ان ما يهمنا في قوله هو ان معنى الدولة ينحصر في وظيفتها. لا يوجد شيء يستحق ان نبحث عنه وراء الجهاز. الجهاز هو الجيش والادارة، وظيفته المحافظة على الامن والنظام، وبالتالي على الحقوق المكتسبة. بما ان المجتمع ينقسم الى مالكين وغير مالكين، الى اصحاب حقوق والى مجردين من كل حق، فالجهاز يخدم بطبيعة الحال القسم الاول ضد كل حركة مشبوهة يرم بها القسم الثاني. لذا، يقول المجلس ان الدولة هي بالتعريف دولة الطبقة الأقوى: «ان الدولة

1 - حملة تنبئ غنيط الكوفة والبصرة لقائمة القبائل العربية الناجمة.

2 - XI، ص 9-158. يسطح المجلس الكلام عن الجيش والحرب من البداية، ليرهن على أن الدولة ضرورية تنشأ من احتداد المجتمع بدون أي تأثير خارجي. مطوم أنه خد نظرية دور العنف في التاريخ

3 - السلطان هو صاحب السلطة العليا، هو الحاكم المفرد بالكلية.

التشيلية الحديثة هي آلة يستغل بها الرأسمال العمال الأجراء . (4) ان مفهوم الدولة ينحصر في مفهوم الجهاز الذي يختم المصلحة الخاصة ويخضع لقواعد القانون الخاص ، لأن القانون الخاص ، قانون المعاملات ، هو دائما روح القانون العام - الدستوري والاداري - كما يدل على ذلك بوضوح القانون الروماني الذي احياء الغرب الحديث ليحتدي به .

يغطي مؤلف المجلس بتقدير كبير لدى جميع الاثنولوجيين . حتى الذين يكرهون الماركسية كدعوة سياسية يحبذون منهجه الوضعاني . لذلك أخذناه مثالا على الاتجاه الذي سار فيه الباحثون منذ اواسط القرن الماضي .

قلنا ان الوضعية تقتضي الابتداء بوصف الدولة القائمة ، قبل تحليل وظائفها ثم التجريد فالتعميم وسحب النتائج على دول الماضي . فبم بذلك استحضار مراحل تكون الدولة من الامس السحيق الى اليوم . تصحور الوظيفانية التطويرانية في ميدان السياسة والتاريخ حول تصور الدولة القائمة ، وهنا تنشب الامور حيث نجد على الاقل اربع تصورات عند كبار علماء الاجتماع ، تعمي الدولة القائمة :

- عند المجلس والاثنولوجيين الدولة التاريخية ، المرتبطة باستقرار القبائل الرحل والملكية الخاصة والكتابة ، وهي خصائص نشأ التاريخ المكتوب ، ابتداء من القرن الخامس عشر قبل الميلاد على اقل تقدير ، والتي تدوم بدون تغيير جنري الى ان ينتهي عهد الملكية الخاصة وتقسيم المجتمع الى طبقات . « مشهار الطبقات ومعه تنهار الدولة » حسب قول المجلس (5) .

- وعند ماركس في نقد فلسفة القانون هيغل تعمي التسطيحات الجديدة التي عرفها عهد النهضة وعهد الثورة الفرنسية . يتخذ ماركس كنموذج لتلك الدولة ملكية

4 . XI ، ص 137 ، مذكر أنه هيغل لا يجهل وجود تلك الدولة المسماة عنده دولة الخاصة والاعمال . انظر XXI ، م .

183 ، تتكون أساساً من شرطه وقضاء ، تحرس على مصالح الناس الخاصة وتطبق قانون المجتمع الذي الان هذا

الجهاز يوجد ضمن الدولة المصممة ، الباهرة على مصالح السوء . ولا يطعن بها . ملاحظ ان المجلس لا يعد القوال

ممن بقدر ما هي القوال المطروح . ولا يتقصص أهمية القوال كون هيغل استعمله لأغراض تبريره ظروفيه

5 . XI ، ص 159

فريدريك الثاني ولويس الرابع عشر وامبراطورية نابليون الاول .
- في اجتماعيات القرن الماضي تعني الدولة الصناعية ، دولة مجتمع يعطى العمل في
المصانع والمتاجر على العمل في الحقول ، طبقة الاجراء الصناعيين على الفلاحين ،
الرأسمال النقدي على الملكية العقارية ، وكلها تطورت تنعكس على وظائف الدولة
واجهزتها .

- في اجتماعيات اواسط هذا القرن ، تعني الجهاز المترتب على تداخل العلم
والصناعة وارتفاع نسبة قطاع الخدمات على حساب قطاع الصناعة التحويلية وانتشار
وسائل الاتصال السمعية والبصرية واستعمال الاعلاميات لتنظيم العمل ومراقبة العمال ،
وكلها ظروف غيرت من الأساس قدرات ووظائف واجهزة الدولة .

اي نموذج نعني بالدولة القائمة : التاريخية ؟ الحديثة ؟ الصناعية ؟ المعاصرة ؟
من البديهي ان اي حكم نطلقه على الدولة منوط بالنموذج الذي نتمثله عندما
نصف وظائفها ووسائلها .

ان نموذج المجلس جد فضفاض . كان صالحا في مرحلة انتقال البحث من الفلسفة
الى التاريخ والاثولوجيا . يستعمله اليوم بخاصة من يهيم تشييد اثروبولوجيا سياسية
لانه مضطر الى تعيين الظواهر العامة التي تشترك فيها المجتمعات المتباعدة ، من
القبائل الرحل الى الكيانات الطبقية الكبرى . اما النموذج الاعلامي ، فانه يخص
قسما ما يزال ضئيلا بالمرور الى المستظم الدولي رغم ان ذلك القسم هو الاكثر غنى
وقوة ونفوذ . يبقى النموذجان الثاني والثالث . يتداخلان ويؤلفان نموذجا واحدا
يسمى الدولة الحديثة وهو ما يستعمله الباحثون في العلوم السياسية ، وفي اجتماعيات
البلاد النامية بخاصة ، معتمدين على افكار ماركس (6) وتحليلات غيره .

يتسبب تواجد هذه النماذج الاربعة في عالم اليوم بكثير من الخلط ، لأن كل
مؤلف يتأثر حتما بالبيئة التي يعيش فيها حين يصف دول الماضي او دولا معاصرة له
غريبة عنه . بيد ان محور الاجتماعيات السياسية المعاصرة هو نموذج الدولة
الحديثة - الصناعية ، لانه في محل الوسط ، منطلق كثير من الدول الحالية وهدف

6 - غير ها بين ماركس وبين المجلس ، وهو تمييز يعرجه المنهج ولا يهي سوء تقاوم او تقاوم في القيمة بين المرجعي

غالبية ما سواها ، فهو مشترك بكيفية ما بين المجتمعات المصنعة والاخرى التي هي على طريق التصنيع . هو المعيار ، اذا قلنا الدولة وسكتنا ، فاياء نعتي بدون مرأه .

كيف نصف هذا النموذج ؟ لا مناص هنا من اللجوء الى طريقة ماكس فيبر⁽⁷⁾ ، وذلك باختيار امثلة تاريخية معروفة وانتقاء العناصر الاكثر ملازمة ، اي تلك التي بوجودها تتضح ظاهرة الدولة وباختفائها تضرر وتحتفي . وهي طريقة استعمالها كبار المفكرين الاجتماعيين منذ البداية . عندما كان ماكياڤلي يتكلم عن الدولة الحديثة ، فانه كان يتصور بعض الظواهر الموجودة آنذاك في فرنسا ، إنجلترا ، اسبانيا ، وغير متوفرة في ايطاليا . فكان يقول ان هذه الأخيرة لم تكن بعد دولة عصرية . كذلك هيجل في مؤلفاته السياسية ، كان يتخذ حيناً فرنسا ، وحيناً آخر إنجلترا ، كمثال لبلد تحققت فيه عناصر كان يعتبرها مميزة لدولة العقل ، فيلتفت الى المانيا ولا يهدأ فيها لتحقيق فيه عناصر كان يعتبرها مميزة لدولة العقل ، فيلتفت الى المانيا ولا يهدأ فيها فيقول ان المانيا ما زالت امبراطورية وليست دولة⁽⁸⁾ . ونفس الملاحظة تجري على ماركس . ان طريقة فيبر طريقة بديهية يلجأ اليها كل من يفكر بجد في الشؤون الانسانية ويريد ان يتوصل الى احكام عامة انطلاقاً من اوصاف عينية⁽⁹⁾ .

تتطلب الطريقة المذكورة مقابلة حالتين : الاولى ايجابية والثانية سلبية . اذا كنا نتوخى فرز ظاهرة اجتماعية لتركب نموذجها الذهني ، فلا بد من انتقاء مثلاً تاريخياً يتضمنها ومثلاً آخر يجهلها . فننتقل الى اظهار آثار وجودها في الأول وآثار غيابها في الثاني . وبمقابلة النتائج الايجابية والنتائج السلبية نوضح عناصر النموذج المنشود . في بداية القرن الماضي ، كان المفكرون يتوخون تمثُّل - لا نقول تعريف - الدولة العصرية . وكانت الظروف الموضوعية مؤاتية تماماً آنذاك حيث كانت الاحداث تقدم لهم ، وبكيفية درامية ، صراعاً بين فرنسا النابليونية (المثل

7 - انظر بحثنا حول مفهوم الأملوجة ، ص 64-71 .

8 - انظر المرجع XX .

9 - هذه طريقة اسبرائية يلجأ اليها بناة المفكرين الواقعيون ابتداء من ارسطو . تخالف الطريقة الاسباطية التي اتبعها فلاسفة الأوار . نجد ارجاسانيا عند ماكياڤلي وفيكو واسعار المدرسة التاريخية ، من الغرب . وعند اي خلدون ومن غا صفا في التربة الاسلامي

الاجباني) واوروبا الارستقراطية (المثل العالي). كانت هكذا المقابلة الضرورية
لثورة الفكر السياسي ظاهرة للعيان.

ان المؤرخين المتخصصين يلحون على ان الدولة النابليونية لم تتعارض كل
التعارض مع الدول الاوروبية الاخرى، حيث ان نابليون ورث الكثير من تنظيمات
الملكية المطلقة، التي لم تستطع الثورة ان تبقي عليها في ظرف وجير، كما ان
بروسيا وروسيا وحتى النمسا عرفت في القرن السابق اصلاحات عميقة تحت ما سمي
بالاستبداد النير، زيادة على ان تلك الدول استفادت اثناء الصراع من الابداعات
الفرنسية. كل هذه الاعتراضات صحيحة، الا ان المعاصرين، وهذا هو المهم، عاشوا
الصراع كمواجهة تامة بين مدأين اجتماعيين متساقين، كما تدل على ذلك مؤلفات
بيرك وفيغته واقرانها. لقد تعددت اسماء هذين المدأين الثورة مقابل التقليد،
الحرية مقابل العبودية، الديمقراطية مقابل الاستبداد... المهم عندنا هو ان المحدد
آثار كل واحد منهما على الدولة المؤسسة عليه. ويتضح التأثير في أربعة مجالات
أساسية: الجيش، الادارة، الاقتصاد، التعليم.

نذكر، فيما يتعلق بالجيش، ان ما بهر المعاصرين في مسار الثورة الفرنسية هو
اهدامها للجيش التقليدي بجيش جديد، جيش غوغالي كما أسماه غوته الذي شاهد في
معركة فالمي⁽¹⁰⁾ كيف انتصر حشد من الفلاحين غير المدربين على جنود محترفين. ما
هي العناصر المميزة للجيشين المتقابلين: المرصي الثوري والاوروبي التقليدي؟ كان
الأول وطنياً شعبياً ديمقراطياً في حين ان الثاني كان محترفاً أرستقراطياً القيادة
متعوداً على الخضوع الأعلى. لا شك ان في هذه المقابلة كثيراً من الغلو والشطط
بالنظر الى الواقع التاريخي، لكن طريقة قياس تتعد التطرف المنهجي لكي تلمس
العصر المهم في الظاهرة المدروسة، فهي بمثابة هجر يمكننا من ادراك الواقع من
خلال تضخيم مكوناته. لم يكن الجيش النابليوني مؤلفاً كله من مواطنين فرنسيين ولم
تكن الجيوش الأخرى كلها مؤلفة من مرتزقة محترفين. غير ان ما لا شك فيه ان

10 - لم تكن معركة فالمي حقيقي. اد اعطت القيادة الهوسية أمر التراجع بسبب احداث وقعت اذالك في بولوب.
لكن الرأي العام رأى فيها انتصاراً بامراً للثورة الفرنسية. تاريخها هو 21 سبتمبر 1791.

الجندي النابليوني كان مجند وهو ينتمي شعوريا الى مقاطعة من المقاطعات (نورمانديا او فلاندرية او الجيروندي...) ويسرح وهو ينتمي الى الامة الفرنسية، في حين ان الجندي النمساوي، مع ولائه لشخص الامبراطور، يبقى بالدوام ينتمي الى المجر او بوهيميا او التيرول. كان ماكياڤلي قد طرح بوضوح مشكلة الجيش الوطني حيث قال ان ايطاليا لن تكون دولة موحدة ما لم تستغن عن المرتزقة وتدافع عن نفسها بنفسها⁽¹¹⁾. كان التاريخ الاوروبي يتجه اذن منذ عهد النهضة نحو ابدال المرتزقة بالمواطنين. كذلك تطرح، من خلال الديمقراطية والشعبية، مسألة الانضباط. لقد شبه الجيش منذ القدم بالجسم: الجنود هم الجوارح والتائد هو العقل المفكر ولا بد من اتفاق تام بين العقل والجوارح. قوة الجيش اذن في الانضباط. لكن، هل يتحقق الانضباط ومراتب الضباط حكر على النبلاء بدعوى أنهم ورثوها أبا عن جد، وكل مسالك الارتقاء مسدودة في وجه غيرهم؟ أليست الديمقراطية، اي التقارب بين الضباط والجنود، أفضل وسيلة لتربية هؤلاء على تفهم الأوامر، وبالتالي لتدريبهم على الانضباط المتعقل؟

هكذا، انطلاقا من نموذجين متعارضين: الجيش الثوري والجيش الارستقراطي، نتبين ان مميزات الاول - الوطنية، الشعبية، الديمقراطية - كانت سبب تفوقه على الثاني لانها عمقت اسباب التلاحم الذي يشكل قوة كل جيش. فنذكر ان الانضباط لا يكون قوة بصفته تلاحما ماديا، بل لأنه سبب انتشار العقلانية بين الجنود. الجيش الحديث هو بالاساس مدرسة لتشر العقل⁽¹²⁾.

كان جيش الثورة الذي ورثه نابليون اكثر انضباطا وعقلانية، لذلك تغلب في بداية المواجهة. ثم عرفت الجيوش الاوروبية الاخرى اصلاحات جعلتها في المستوى المطلوب. حينذاك انهزم نابليون. ماذا كانت تلك الاصلاحات، وفي بروسيا بخاصة؟ اذكاء الشعور الوطني، تجنيد الشعب، فك الاحتكار الارستقراطية للمناصب (عليه⁽¹³⁾). هكذا معهم اسباب نبوغ كلاوسفيتس: حارب نابليون في صفوف الجيش

11 - XXVII ، من 1229

12 - XXXVIII ، من 252 وما بعدها هذه نصيب من نوع جديد، سياسية أدلوجية، مختلفة عن نصيب ابن خلدون النبلية او الدينية

13 - لم يوضح احد هذه العناصر مثل ما فعل تولستوي في روايته الشهيرة الحرب والسلام.

البروسي وشاهد انهزام هذا الاخير في معركة يينا (1805) . فرحل الى روسيا واحرق
في جيشها وشاهد انهزام نابليون بعد 1812 . ثم رجع الى بروسيا وفكر طويلا في
اسباب الانتصارات النابليونية الباهرة الاولى والاختافات الاخيرة معرج بأول
نظرية حديثة تعقلن الحرب ، نظرية ما زالت الى يومنا هذا محط اهتمام الاخصائيين .
والسبب هو أنه ربط مفهوم الجيش الحديث بمفهوم العقلانية (14) .

لش كان المعاصرون انتبهوا بخاصة للتطورات التي ادخلتها الثورة على القوى
المعاربة ، فإن المؤرخين يهتمون حاليا اكثر باصلاح الادارة العمومية . الدليل الاوضح
على الثورة الادارية هو القانون النابليوني الذي جمع في كتاب واحد موجز كل
القوانين الواجب تطبيقها على جميع المواطنين بدون ميز جغرافي ، عرقي أو طبقي .
ونظرة خاطفة الى البلاد المجاورة - اسبانيا ، المانيا وحتى المجلترا - حيث تتواجد
قوانين خاصة بكل مقاطعة وفي نفس المقاطعة قوانين خاصة بكل طبقة - تكفي
لاظهار مدى التعبير الحاصل في الحياة العامة عندما توحد وتبسط القواعد
التنظيمية .

من يطبق تلك القوانين الموحدة ؟ جماعة متخصصة ، تختار حسب نظام المباراة ،
تتقاضى راتبا معيناً ، تكلف بالتعيين مطلقاً للظروف والاحوال بدون اعتبار
للاشخاص . فهي تعرف فقط القاعدة العامة ومسطرة التعيين التي هي معلومة وقارة .
كلما نمت تلك الجماعة استقلت عن صاحب السلطة لكونها غير مرتبطة مادياً أو
معنوية به . هذه وصية شبه وصية الجيش . في النظميتين معا ، يلعب مفهوم
الانضاط نفس الدور كما تطبق أوامر حسب مسطرة معلومة في ظروف معينة .
لذا ، وصفت الطبقة التي تتكلم عنها بأنها جيش مدني وعندما تتحقق الصفة المذكورة
تسمى بيروقراطية (15)

لا تعني البيروقراطية مجموعة من الموظفين ، كيف ما كانوا ، بل تعني موظفين

14 - انظر ريموند آرون ، امثال الحرب - جزهاتن . باريس ، غاليل ، 1976

15 - هي الكلمة لتعني حكم الكتف . وظهرت أول مرة في القاموس الفرنسي سنة 1799 .

يعملون وكأنهم جيش مدني . ان ماكس فيبر هو الذي جعل من هذا المفهوم محور اجتماعيات السياسة وعلامة دالة على اكتال الدولة العصرية . يقول : « ان مفهوم البيروقراطية يتفرع عن مفهوم الانضباط .. وتفوق البيروقراطية في مجال الادارة كتفوق الآلة على العمل اليدوي . » (16) لقد اقتبه غرامشي لأهمية المسألة فكتب ما يلي : « وبعد حين ظهر نموذج الموظف المحترف . هل نشأ عن ضرورة ملحة ام بسبب المخطاط الحكم الذاتي فقط كما يدعي الليبراليون الاتحاح ؟ الواقع ان كل دولة واجهت مشكل الموظفين فاهتمت الى حل خاص بها واختارت نوع الموظف وقانون التوظيف الموافقين لها ... ودراسة هذه التطورات جد مهمة . » (17)

ليس صحيحا ان فرنسا الثورية والناپليونية هي التي ابدعت البيروقراطية لأن بروسيا وروسيا سبقتها ، لأسباب تاريخية معروفة ، في هذا الميدان . لكن الصحيح هو ان اصلاحات الثورة شكلت قفزة نوعية اذ بحث كل ما كان يربط الموظف بشخص الملك وحررته من ضرورة الاهتمام بهوية كل فرد . اصبحت البيروقراطية النابليونية النموذج الاسمي وظهرت الهيئات الوظيفية الاخرى وكأنها ما زالت غير مكتملة .

توفر لدينا الآن نموذج ذهني للبيروقراطية . ماذا نستخلص منه ؟

تعتبر البيروقراطية انها الطبقة الوحيدة الموجودة وتعتبر ما سواها افرادا مبعثرين يتكتلون من حين إلى حين لأسباب عابرة . لا تعرف الحرمة ولا الطبقة ولا الحكومة (الحارة) ولا المدينة ولا المقاطعة ، تعرف فقط الفرد المنسلخ عن محيطه المحلي والعائلي والحرفي . تشتغل متمثلة بخريطة يسكنها افراد مفردون تنظمهم الادارة ، متى تريد ، حسب قواعد معلومة . تنفذ الاعمال في اوقات وعلى وتيرة محددة ، اسبابها (اي الاعمال) معروفة ونتائجها معروفة ايضا مسبقا . فهذا العمل الذي لا يعرف الخوارق ولا يشهر الفرص العابرة والذي يحصل باستمرار في نفس الصورة وعلى نفس الوتيرة بحيث يعود من السهل التنبؤ بمصوله ، نستطيع ان نسميه عقلانيا باعتبار ان العملية الحسابية ، اذا عرفت فرضيتها واذا اتبعت المسطرة المعلومة فلها تأتي لا محالة

16 - XXXVIII ، ص 254 ، ص 214 .

17 - غرامشي ، الاعمال المختارة ، باريس 1959 ، ص 277-8

بالنتائج المتوقعة. هنا ما يعنيه بالضبط ثير اذ يقول: «ان البيروقراطية هي الوسيلة الوحيدة لتحويل العمل الجماعي الى عمل اجتماعي معقول ومنظم... انها تشجع طريقة عقلانية في الحياة، علما بان مفهوم العقلانية يحتمل معاني جد متباينة. »(18) يتميز السلوك البيروقراطي بالزايا التالية: التمريد، التجريد، التعميم، وهي بالذات مزايا العقل المجرد، ما اساء هيكل بالاعمال، تلك الموهبة الانسانية التي تجزيء اي كيان الى وحدات مستقلة تطبق عليها قواعد الجمع والطرح، والتي تهتم بالنم دون الكيف. لا يعني الرياضي كون الفرد أصغر أو أكبر، مربعا أو مثلثا، كذلك لا يعني البيروقراطي ان يكون المواطن غنيا أو فقيرا، شريفا أو عاميا، صحيحا أو مريضا. كلا الرجلين يخضع خضوعا كليا للاعقال.

لا يتحول كل موظف بالضرورة الى بيروقراطي. لكل مجتمع، لكل دولة نوع خاص من الموظفين كما قال غراسي. من الواضح، حسب التحليلات السابقة، ان المجتمع المبني على الاقتصاد النقدي، وان الدولة المؤسسة على الديمقراطية، يكونان تربة ملائمة لنمو البيروقراطية لأن اساس الاعمال، وهو التمريد والتعميم، يؤلف عندئذ قاعدة الاقتصاد والتنظيم السياسي والوظيفة العمومية. يتجسد اذ ذاك المفهوم بصفاته وشموله(19).

تبين الدراسات التاريخية ان التطور، منذ العهد الوسيط وبخاصة بعد النهضة، كان يتجه نحو برقرطة الوظيفة. هذا واضح في ادارة الاديرة والضيمات الاقطاعية والشركات التجارية الكبرى والدول التوسمية كبروسيا وروسيا وفي دول الملكية المطلقة كفرنسا. هناك ارتباط وثيق بين الجيش والبيروقراطية والدولة الحديثة.

صرح الزعيم الثوري سان جوست امام المجلس القومي وهو يقدم باسم الحكومة قانون التسمير: «ان قوة الاحداث تدفعنا الى حيث لا نريد.» ما هي قوة الأشياء؟ ما هو المنطق الباطني الذي يمجز الانسان عن معارضته؟ أو ليس هو العقلانية التي

18 - XXXVIII، ص 228 و 240.

19 - «ان الديمقراطيين ينادون البيروقراطية لأنهم يحسون ان الديمقراطية كنظام سياسي تشجع البرلطة...» ص 231.

يتكلم عنها ماكس شير؟

إذا تغير الجيش في عهد الثورة الفرنسية، وتطور الوظيف إلى أن أصبح جيشاً مدنياً، إذا كان الجيشان، العسكري والمدني، يجسدان مبدأ العقلانية، أو ليس من الطبيعي أن يتغلل هذا المبدأ في الاقتصاد أيضاً؟ بل يمكن القول أن عقلنة الاقتصاد سبقت عقلنة الجيش والادارة. ان نظرة إلى الوحدات الانتاجية المتطورة، كصناعات الكنيسة والقطاع في القرون الوسطى، كالشركات التجارية المتخصصة في جلب محصولات الشرق أثناء القرنين السابع والثامن عشر، كمعامل النسيج والحزف التي اشأها كولبير في فرنسا، تبين بوضوح ان الحاجة إلى محاسبة دقيقة وإلى تسير منتظم خلقت بيروقراطية خصوصية في كل وحدة من هذه الوحدات الانتاجية. كل واحدة من هذه كانت تمثل دستوراً تطبقه ادارتها بمثابة وانضباط لتحقيق هدف واحد هو رفع الانتاج. بجانب الوحدات الكبرى بقي بالطبع عدد كبير من الملكيات الصغيرة الحرة، إلا ان الابتداعات التقنية والتسيرية كانت تنشأ في القطاع الاول المرتبط من قريب أو بعيد بالدولة. نلاحظ في بروسيا مثلاً ان نفس الفرد ينتقل من الجيش إلى الخدمة المدنية ومنها إلى ادارة ضيمة زراعية أو شركة تجارية، فيحصل معه نفس العقلية من مجال إلى مجال.

ليس غريباً ان يتوح نابليون اصلاحاته بتنظيم اقتصاد الامبراطورية الجديدة تنظيمها عاماً في نطاق ما سمي بالحصار القاري، أي أعمال ابواب أوروبا في وجه صناعة المجلترا. فكما دفع، وهو ابن الثورة، بتنظيمات الملكية المطلقة في الجيش والادارة إلى أقصى مداها وبذلك حقق قفزة نوعية، فإنه كذلك عمم سياسة كولبير التوجيهية، بعد ان رفع الحواجز الجمركية الداخلية وألغى القوانين التي تكبل المنتجين، فلاحين كانوا أو حرفيين أو تجاراً. انحلت بهذه الاصلاحات الجسميات المهنية بجميع انواعها واشكالها، فأصبحت الدولة تواجه كل فرد منتج على حدة. لم يعد هدف العمل الاستهلاك بل رفع الانتاج، ومن يدير المنتجين المفردين نحو انتاج متزايد باستمرار، سوى البيروقراطية، المنظمة هي نفسها على شكل جيش مدني؟ يتوافق هكذا الاقتصاد والادارة والجيش في مبدأ واحد وهيكل متشابه.

الكل يعلم ان نابليون هو منظم التعليم الثانوي والعالي في فرنسا، ومؤسس

الساكالوريا، ومنشئ المدارس العلمية العليا. كان التعليم قبله تحت مسؤولية الكنيسة فجعله تابعا للدولة، وأدخل عليه نظاما يشبه النظام العسكري ووجهه وجهة علمية تقنية.

واضح ان التعليم النابليوني مرتبط بالجيش والبيروقراطية والاقتصاد، اذ يمد كل هذه الهيئات بالهندسين والحقوقيين والمحاسبين والعمال المدربين. كانت الرتب العليا في كل هيئة مخصصة للناجحين في مباراة تنظم لذلك الغرض. وهذا شكل من اشكال الديمقراطية. فالتعليم يدرّب التلاميذ على نظام المباراة ضد المداية، لذا كانت الساكالوريا مباراة الالتحاق بالجامعة وكان الدخول الى المدارس العليا مشروطا بمباراة ثانية.

بلاحظ المؤرخ هنا أيضا ان البلاد البروتستانتية سبقت الكاثوليكية فأمت التعليم وحررته من التأثير الكنسي، كما ان الاستبداد النير شجع العلم التجريبي في نطاق أكاديميات مثل أكاديمية برلين تحت فريدريك الثاني. بيد ان لا شيء من هذا يماثل شمولا واتقانا ما فعله نابليون. كان لهذا الأخير سياسة تعليمية وثقافية بمعنى حقيقي. فماذا كان هدفها؟

- أولا، توحيد لغة التلقين والمواد المدروسة. تدرس كل المعاهد التعليمية بالفرنسية المتقدمة برنامجا واحدا، عكس ما كانت تفعله الهيئات الكنسية المختلفة⁽²⁰⁾. يركز التوحيد التلاحم القومي، فيقوي فعالية الجيش والادارة وينمي الاقتصاد، اذ التوحيد اللغوي يوازي نشأة سوق وطنية.

- ثانيا، توجيه الثقافة نحو العلم التطبيقي. من هنا كان الاهتمام بالرياضيات والفيزياء واهمال الانسانيات، اي اللغات القديمة وتاريخ الكنيسة والفلسفة الماورائية والبلاغة. هذه النقطة لها ارتباط ايضا بالانتاج، اذ زيادة المعارف القابلة للتطبيق تنمي الاقتصاد.

20 - حاول فرسوا ريال في كتابه نكوت الكتاب العربي، بيروت، معهد الاغاد العربي، تطبيق هذه الفكرة على الدولة العباسية فباعت النتيجة غير مرضية لاما بسبب عدم توفر المواقف على المعلومات الكافية. لكن المحاولة لا تغلو من فائدة، ويجب اعادتها.

- ان برنامج نابليون هو في الواقع برنامج الانسيكلوبيديين مثل ديدرو ودالانير. لقد كان عدد من تلاميذ هؤلاء اعضاء في معهد فرنسا، فشاركوا في تخطيط الاصلاحات التعليمية المذكورة. ليس من المستغرب ان ينشأ المذهب الوضعاني في المحيط الثقافي الذي خلقه نابليون(21).

صحيح ان نابليون لم يبدع كل شيء في ميدان التعليم والثقافة. انه طبق ما كان يبادي به منذ عقود فلاسفة الانوار، وعمم ما كان محققا جرئيا في بلاد الاستداد المير. بيد ان ما يهنا هنا ليس اسبقية هذه الدولة او تلك في ادخال هذا الاصلاح التعليمي او ذاك، ان ما يهنا هو ان التعليم النابليوني قد جسد نفس المبدأ الذي تجسد في الجيش والادارة والاقتصاد.

حاولنا ان نركب نموذجاً ذهنياً للدولة النابليونية باعتبارها نقيض الدولة الارستقراطية التي حاربتها مدة عشرين سنة ضمن حلف أوروبي. تحتم الطريقة الثيهرية ان نقالي في وصف المظاهر المميزة: قد تكون جنينية فنجعلها كاملة تامة، قد تكون ممزوجة بغيرها فنعتبرها صافية. لقد اتخذنا الدولة النابليونية مثلاً ايجابياً والدولة النمساوية مثلاً سلبياً لنركب نموذج الدولة الحديثة. هذه هي نتائج التعليقات السابقة:

21 . كان الادولوجيون مثل ديسوت دي ترامي من تلامذة مادي القرن التاسع عشر، وبخاصة كوندريك وتأثرت نظرية سان سيمون حول الاشتراكية الصناعية بـسياسة نابليون. ذهب عدد من الناسيمونيين الى مصر مع بوناپرت. اما وعنت كويت، مشوه المذهب الوضعاني، فإنه اشتغل كاتياً مع سان سيمون ودرس العلوم في مدرسته بولشكيد، التي انشأها نابليون. هناك علاقة حميمة بين الأوار وسياسة نابليون الثقافية والرومانية.

المعومات الدولة	الجيش	الادارة	الاقتصاد	التعليم
الدولة نابليون	وطني شمي ديمقراطي	توحيدية تجريدية تعميمية	موحد السوق توجيهي انتاجي	مؤمم موحد اللغة تطبيقي
II دولة النصارى	مُعترف ارستقراطي مؤلى	عرقية عائلية متفاوتة	محرراً مهجور استهلاكي	كنسي متعدد اللهجات أدي

نلاحظ في هذا الرسم ان مفهوم الوحدة يمتدنا كثيرا في خط الدولة I (الجيش مكون من جنسية واحدة ، القوانين موحدة ، السوق واحدة ، لغة تلقين واحدة) ، في حين ان التعدد يميز الدولة II (الجيش متعدد الجنسيات ، الاعراق متعددة ، السوق الاقتصادية مجزأة ، التعليم موزع بين هيئات مختلفة) . كذلك يغلب على الدولة I طابع التجريد في حين ان التجريبية هي ما يميز الدولة II . نستخلص هكذا من الرسم البياني الاول رسماً بيانياً ثانياً .

نموذج I	نموذج II
توحيد	تعدد
تجريد	تجريبية
نظام	عادات
فالية	عجائية

يعطينا الرسم الثاني نموذجين ذهنيين متناقضين . لم يعد يهمنا هل النموذج يمثل

بالفعل الدولة التي اطلقنا منها كمثال: في هذا المستوى من التجريد نسلم بان النموذج I بعيد جدا عن دولة نابليون والنموذج II بعيد عن الدولة النمساوية، لأننا اخذنا في كل مرة ظاهرة، نقيناها من كل شائبة وتخيّلنا تطورها الى حدّ الاكتمال. في هذه العمية شطط، لا شك في ذلك، لكن في الشطط نفع منهجي اذ يمكننا من التركيز على الهدف الذي يتجه اليه التطور. قلنا ان هذا العمل الذهني كان يقوم به تلقائيا كبار مفكري الماضي، وبعد ان اوضح ماكس فيبر أليته المعرفية، أصبح شائعا بين الدارسين في حقل السياسة والاجتماع.

ان النموذج I هو ما يمينه الجميع حاليا بالدولة الحديثة والنموذج II بالدولة التقليدية. لم تصل أية دولة في التاريخ الى صفاء الاول ولم تبقى أية دولة حاليا وفيه قاما للثاني، لكن بمقارنة الاثنين ندرك مسار التاريخ منذ عهد النهضة. عندما لحكم على هذه الدولة انها عصرية وعلى تلك انها تقليدية، فاننا نتمثل أحد النموذجين كمعيار، وهما ذلك ام لا. تمثل ماكياغلي دولة فرنسا الموحدة المنظمة ذات الجيش القوي عندما يكنى حظ ايطاليا الجزأة المعثرة المستعلة من طرف جيوش المرتزقة. وقتل هيفل دولة نابليون عندما حكم على ألمانيا بانها ما زالت امبراطورية بعيدة عن ان تكون دولة بمعنى حديث. هناك منطق يقود تطور عاصر الدولة، اذا تأثر به منصر لا بد ان يتبعه الباقي، هو منطق التنظيم والتوحيد والتعميم والتجريد، او منطق العقلانية، حسب تعبير ماكس فيبر. هنا لا بد من ان تتساءل: هذه العقلانية، هل توجد، قليلا او كثيرا، في جميع الانظمة السياسية المتأثرة على وجه الأرض وتصل الى الاوج في العهد الحديث، ام هل هي رهى بمنطقة واحدة من العالم؟ بعبارة أخرى، هل هي محدودة زمنيا ام جغرافيا؟

يقول فيبر ان العقلية توجد بمقاييس متفاوتة في قطاعات مختلفة في كثير من الانظمة السياسية التاريخية: عند اليونان والرومان، في العهد الوسيط الاوروي، بل حتى في الامبراطوريات الشرقية. لكنها كعملية شاملة وعريقة لم تتبلور الا في الغرب الحديث. بعد النهضة الاوروية والاصلاح الديني والثورة الفرنسية والثورة الصناعية أصبحت العقلانية قيمة في ذاتها ولذاتها، تدفع في نفس الاتجاه الاقتصاد والاحلاق والمن... كلما اعطت نتائج جيدة في قطاع - العلم التجريبي مثلا -

طلعت بكيفية اعمق واشمل في القطاعات الاخرى : في التنظيم الاداري ، في التعليم ، في القانون وحتى في الفن . لندرس موسيقى الغرب ، يقول فيبر ، ولمقارنها بموسيقى الشرق ، نراها مبنية على التناسب العددي ، اي على العقل ، والامر اوضح في الهندسة المعمارية والرسم .

القيمة المؤسسة للغرب الحديث هي اذن العقلانية ، اي عملية تطبيق العقل المجرد الرياضي على مظاهر الحياة بهدف توفير الجهد ورفع الانتاج المادي والذهني . البيروقراطية هي احدى نتائج العملية والدولة الحديثة بصفة عامة هي مجموع أدوات العقلنة في كل دروب الحياة .

ميز هيجل بين العقل والاعمال ، سمى اعقلا قدرة الانسان على التجزئة والتحليل ، كما تطبق في الرياضيات والطبيعات والفلسفة التأملية . يوجد الاعمال بالنسبة للثالث - الوضع ، النفي ، التجاوز - في مرحلة النفي . اما العقل ، عند هيجل ، فهو القدرة على تجاوز التحليل والنفي وادراك المطلق . ان فيبر يتجاهل العقل الهيجلي ولا يتكلم ابدا الا على الاعمال . كعالم وضعاني ، انه ينفي ، مثل كانط ، امكانية معرفة الشيء - في - ذاته - يقول ان العقل - حسب مفهومه هو - قد يصبح هو القيمة الأولى ، لكنه لا يمكن ان يوصلنا الى قيمة خارجة عنه لأنه أداة فقط . ان المعادلة الحسابية تعطيك في النهاية صورة أخرى لما وضعته في البداية لكنها لا تعطيك شيئا من لا شيء ، فكذلك العقل . عندما يقول فيبر ان الدولة هي مجموع وسائل العقلنة فانه لا يعني ما يعنيه هيجل عندما يقرر : الدولة تجسيد للعقل . يتكلم الاول من الوسائل بينما يتكلم الثاني عن الاهداف . يمكن للهيجلي ان يدعي ان العقلنة كما وصفها فيبر هي مرحلة ، وصورة مؤقتة لتجسيد العقل المطلق وان الفيلسوف غير مضطر الى الوقوف حيث وقف العالم الوضعاني . رغم هذا لا بد من التمييز بين الرجلين : عقلنة فيبر هي غير عقل هيجل .

نذكر نتيجة التحليل : الدولة الحديثة هي مجموع أدوات عقلنة المجتمع . هل نقل التعريف بصرف النظر عن المنهج المستعمل لادراكه ، ام يجب تقييد المنهج قبل النظر في النتيجة . سيميل بلاهة كل من له تكوين تاريخي الى رفض تعميمات فيبر .

معرض هنا امثلة من التاريخ العام لا تتوافق مع المقابلة التي اجريت بين دولة بابلون وبين ما سواها من دول، سابقة ولاحقة.

اذا نظرنا الى الجيش المثلثي، من القرن الخامس عشر الى اواسط السابع عشر، نجد انه يبرز بين الجيوش المعاصرة بالميزات المنسوبة الى جيش نابليون: فيه نوع من الوحدة القومية⁽²²⁾، فيه انضباط يبر الاعداء، فيه قدر من الديمقراطية نوه بها الرأثرون الاوروبيون، فيه قدرة على استيعاب الاكتشافات العلمية⁽²³⁾. هذا اذن جيش نابليون قبل نابليون. اما البيروقراطية المنفصلة عن الرعية، المستقاة عن طريق صاراة عامة، المبررة على تطبيق قوانين ثابتة حسب سطرة قارة، أو لم تكن موجودة بهذه الاوصاف بالدات في الصين وبزنطة والسلطنة الاسلامية؟ أو لم تكن قتل الاستقرار في احوال متقلبة ومع سلطة مفككة؟ اما الاقتصاد، أو لم يكن منظم الى اقصى حد التنظيم في الصين، في مصر الفرعونية، في روما الامبريالية؟ أو لم يكن موجهها لتموين الجيش وتشجيع سياسة التوسع؟ أو لم تتقدم العلوم الحسابية في مصر القديمة بسبب لوازم المحاسبة في الضيعات الصومية وفي المؤسسات التمديدية والتجارية؟ وأخيرا أو لم يكن التعليم، على الاقل في قسم مهم منه، عمليا تطبيقيا في الصين ومصر؟

يمكن القول، من الوجهة التاريخية، ان الدولة البابلية امتداد لدولة الملكية المطلقة، التي هي بدورها امتداد لدولة الامبراطوريات القديمة، بينما الدولة الفيودالية تمثل فترة قصيرة، خاصة باوروبا لما ضعف فيها الجهاز الحكومي المركزي وأشرف على الانقراض. في هذه الحال، تصبح المقابلة التي بُني عليها التحليل كله هامشية.

يقارن فيبر بين عهد من التاريخ الاوروبي: الفيودالي والحديث. يتطامى عن تداخلهما وتولد الثاني عن الأول تولدا بطيئا، فيركب صورتين مجردتين ثم يقابل

22 - ان نظام الامكنارية دليل على ما تقول. كان اطفال العائلات اللاتية الصراية يؤخذون من من مبكر وبالغريب المتقن يصبحون جنودا مسلحين مائة بالمائة.

23 - عمل مع الجيش المثلثي في ميدان المدفعية بخامة عدد من الهندسين الألمان قد يعني هذا، فيما يخصه، ان الاتراك كانوا اكثر اعتمادا لتنفيذ مقترحاتهم من الضباط الارستقراطيين في الجيوش الاوروبية.

بينهما ليستنتج اجتماعيات الدولة المبينة على مفهوم العقلانية. بيد أننا حينما نتخطى حدود أوروبا، كما يفعل فيبر نفسه مرارا، لم نعد نرى الأمور واضحة مميزة. لقد قارن ايزنشتاين⁽²⁴⁾ بين التنظيمات السياسية في ست امبراطوريات تاريخية: الصين، مصر الفرعونية، روما، بيزنطة، السلطنة الاسلامية، الملكية المطلقة الأوروبية. نقرأ أوصافه فنجد الخصوصيات التي ظهرت لنا كمميزات للدولة الحديثة، موزعة على التنظيمات الست بنسب متفاوتة في مجالات مختلفة. ألا يعني هذا ان النموذج الذهني الذي ركبه فيبر يفتقد كل قيمة معيارية؟

بماذا يرد فيبر على هذه الاعتراضات؟ لا تنسى أنه بدأ حياته العلمية كمؤرخ للسلطة الادارية. لم يكن اذن متطلعا على التاريخ، بل اجتماعياته ليست سوى مقارنة تاريخية في آخر تحليل.

نستنتج من الملاحظات السابقة ان الدولة منذ بداية التاريخ تحمل معها قدرا من العقلانية، ان قليلا وان كثيرا. وهذا شيء طبيعي، ما دامت الدولة تعني التنظيم والتنظيم يعني اكتشاف طريقة اسهل واقرب لتحقيق هدف ما. الانسان عاقل، ويستعمل العقل اذا توفرت الظروف، لا يحل للاستغراب اذا لاحظنا شيئا من العقلنة في التنظيمات السياسية القديمة. بيد انها عقلنة جزئية ومهددة: تظهر في عهد ما ثم تختفي، تؤثر في مجال ما ولا تمس مجالات مجاورة، ثم تبقى في كل الاحوال تحت رحمة الهوى الفردي. البيروقراطية الصينية معقلنة نسبيا، لكنها ملك للامبراطور، الاقتصاد الروماني منظم، لكنه موجه لتغطية حاجات جيش الامبراطور فتبقى الصبغة الاستهلاكية غالبة عليه. اما الدولة الأوروبية الحديثة فان عقلانيتها شاملة وقارة، تتقدم وتتشرب باستمرار، تمزج مجالات بعد مجال، تحدد الاهداف الجزئية وتشكل المنطق الباطني لكل سلوك وتفكير. ان الاحداث الكبرى من تاريخ أوروبا الحديث: الاصلاح الديني، الثورة التجارية والصناعية، نشأة المدن، تسييط القانون، تسييط الموسيقى، يمكن ان نعتبرها كلها مراحل في عملية عقلنة متواصلة، وتوجد الدولة دائما في نقطة لقاء جميع هذه التطورات، فهي نتيجة العقلنة ووسيلتها

في آن واحد . لا يستبعد ان تتشابه الجزئيات في الدولة الاوروبية الحديثة وفي الدول القديمة ، لكن المهم هو ان الروح - اي القيمة العليا - تختلف هنا وهناك .

يعترف فيبر بان الدولة اينما وجدت تحمل قدرا من العقلانية ، لكنه يلح على أن الدولة الاوروبية الحديثة وحدها تجعل من العقلانية قيمتها الاساس ، وبما انها كانت المثال بالنسبة لساير الكيانات السياسية الاخرى ، فيمكن ان نعرفها وان نعرف معها الدولة الحديثة بانها العقلانية التامة الشاملة .

ان ماكس فيبر .اليوم ، بدون شك ، الاستاذ الذي يستلهمه أغلب الباحثين في الاجتماعيات والسياسيات ، وبخاصة أولئك الذين يدرسون المجتمعات غير الاوروبية ، وعلقت افكاره ونظرياته ومقارناته ، المبنية على اطلاع واسع في مسائل الاقتصاد والقانون والاخلاق والنظم توفر نقاط الانطلاق في كل بحث ونقاش يسس الاجتهاد . ان فيبر هو الذي وضع في قلب العلوم الانسانية المعاصرة ذلك الثنائي المشهور : الحداثة والتقليد .

نسب الى التقليد باديء الأمر كل نظام سابق للثورة الفرنسية ، ثم في مرحلة لاحقة ، كل نظام ينتمي الى العهد الوسيط الأوروبي ، ثم في مرحلة ثالثة كل نظام ينتمي الى الشرق ، واخيرا كل نظام غير أوروبي⁽²⁵⁾ . كلما توسع استعمال مفهوم التقليد تغير بالتبعية مفهوم الحداثة ، لكن في كل الاحوال تبقى استطلاعات فيبر هي التي تغذي البحث . لم يعد في استطاعة احد الانتحاف بالاشكالياتين الفيبريتين الأساسيتين :

- نشأة الدولة الحديثة في أوروبا انطلاقا من الاقطاع .

- خصوصية الدولة الاوروبية التي تفرض نفسها كمثل على الدول الأخرى التي تسمى لهذا السبب تقليدية .

ان القاريء قلما يجد في عروض فيبر الوصفية نقصا او خللا لأن معلوماته كانت واسعة ، دقيقة ، متنوعة ، تكشف باستمرار على لطائف قيّمة . يبقى بالطبع مشكل

25 - ان كل استعمال يتم علما بين العلوم . تذكرها حسب ترتيب النص : تاريخ الافكار السياسية ، طبعة التاريخ ، لاجتماعيات ، الانثروبولوجيا من هنا يأتي الخلط الحالي في فهم كلمة تقليد .

العقلانية. ان ربط الدولة الحديثة بالعقلانية وتخصيصها لاوروبا وحدها مسألتان طبيتان على كل حال، لا سبيل الى الوصول فيهما الى اليقين، باعتراف فيبر نفسه⁽²⁶⁾. قد نقل الاوصاف والتحليلات دون ان تقبل بالضرورة النظرية بكاملها، خاصة وان فيبر يعارض في هذه النقطة المؤرخين، انصار القومية من جهة، والاقتصاديين الماركسيين، انصار الطبقة من جهة ثانية.

كان المؤرخون ولا يزالون يربطون ظهور الدولة الحديثة، مع مميزات العسكرية والتمطيمية والاقتصادية والثقافية، بظاهرة القومية. نلاحظ بالفعل ان الدولة الحديثة ازدهرت في بلاد - كفرنسا وانجلترا - غنى فيها لاسباب معروفة وعي قومي ابتداء من القرن الرابع والخامس عشر، استعملته الملكية لانهاء التجزئة الاقطاعية في الداخل، ولبناء وسائل التوحيد، من جيش وادارة واقتصاد، لمحاربة النفوذ الخارجي، أكان دينيا من قبل البابا او سياسيا من قبل الامبراطور. كذلك الحال في اسبانيا وروسيا: من الواضح ان الشعور الديني الموجه ضد العرب والتتار لعب دورا هاما في توحيد البلاد وتشجيع المركزة حول سلطة الملك⁽²⁷⁾. من غير المستبعد ان تكون مميزات الدولة الحديثة - جيش، بهروقراطية، سوق وطنية، توحيد لغوي... - نتيجة سياسية مبنية على وعي قومي جياش. لنذكر فقط ان الثورة الفرنسية ذاتها كانت مرحلة حاسمة في بلورة القومية الفرنسية وان فيخته الذي دافع بجرارة عن مبادئ الثورة لم يلبث ان وجه الى الامة الالمانية خطبا حماسية يدعوها فيها الى الاصلاح والتوحيد وانشاء دولة قومية قوية⁽²⁸⁾. وهذا غرامشي يقرر: «لم تتوفر ابدا لدى ايطاليا جماعة بمقويبة⁽²⁹⁾ فعالة، القوة بالذات التي أنشأت ونظمت في الامم الاخرى الارادة الجماعية الوطنية الشعبية والتي أسست الدولة

26 - انظر بحثنا حول مفهوم الأموية، ص 71.

27 - انظر المرجع XIV.

28 - لا نسي ان فيخته احد منظري الاعتماد القومي المتل

29 - بعض الجماعة التي كانت بمثابة حرب يبر الثورة الفرنسية ويعمل كصلة وصل بين الشعب والجمعية التشريعية. سموا كذلك لأنهم كانوا يجتمعون في دير مغرغ يدعى دير الحاقية. ثم عم الاستعصام واطلق على كل جماعة قومية اصلاحية في بلد مستبد أو مجرأ

هكذا ، يمكن ان تضع ازدهار الوحي القومي أساسا لنشأة الدولة العصرية دون ان ندخل شيئا في مواصفات قبيح .

اما الماركسيون ، والاقتصاديون بعامة ، فانهم يرون علاقة بين الدولة وتطور الطبقة الوسطى . يختلف هذا الموقف عن السابق بكونه لا يفتل مسألة العقلانية ، ولا حتى القومية ، حيث نراه يربط المظاهر الثلاثة - الدولة ، العقلانية ، القومية - بممارسة الطبقة الوسطى (31) . هناك علاقة لا ينكرها أحد بين العقلية التجارية وبين العقلانية . المعاسبة أساسا عملية تجارية ، كذلك الاقتصاد ، التوفير ، الربح ، التنظيم ، الانتاج ... هذه كلها مفاهيم عادية لدى التاجر منذ أقدم العصور . كلما ازدادت طبقة التجار قوة وتنفذا وحجما اتضحت تلك المفاهيم وتسربت الى الطبقات الأخرى . لقد أوضح ماركس ، اعتادا على سميث وريكاردو ، ان عقلية الطبقة المذكورة مرتبطة بالممارسة ، باستعمال النقد والعمل الاجير . يدل النقد في حد ذاته على التجريد والتعميم لانه يمثل القيمة العامة التي تتحول عند الطلب الى اية بضاعة ملموسة ، والتأجير يقود ايضا الى التعميم لأن المؤجر لا يرى اوصاف الاجير الجسمانية او الخلقية ، لا يرى فيه الا قدرته على العمل . حينئذ مميزات العقلانية - التوحيد ، التعميم ، التجريد - هي مميزات ممارسة الطبقة التجارية . بل الدعوة القومية مرتبطة بها ايضا . أو ليست سوق وطنية ولغة موحدة من لوازم توسيع الانتاج والمبادلات ؟

هناك نقطة أخرى تستحق ان نتجمل . ان جل عناصر البيروقراطية التي كونت الدولة الحديثة في أوروبا منحدره من طبقة التجار . اعتمد عليها الملك لإخضاع النبلاء والاستعانة عن اعضاء الكنيسة . كان من الطبيعي ان تقل تلك الجماعة عمليتها الموروثة الى الادارة تحت ستار احياء القانون الروماني الذي كان هو مصدر مسيما على منطق الملكية الفردية . كيف الاستغراب اذا رأينا العقلية المذكورة تغزو

30 - XIX ، ص 357 .

31 - مكالم ماركس على هذه الظواهر دفعة واحدة وربط بينها بطلاقت جعليه . تيمنا لنا نفس الظاهرة سببا ونتيجة للظاهرتين الآخرين ، بينما ركز المؤرخون على القومية كأصل التطور ، وقبيل على العقلانية .

الجيش والمؤسسات الاقتصادية العمومية؟ منذ ان اصبحت الطبقة الوسطى عمود جهاز الدولة، تحت الملكية المطلقة او الاستبداد النير، والقيم المترتبة على عقليتها تستشر في جميع مجالات النشاط، المادي والفكري. غير صحيح تاريخيا ان الدولة الحديثة هي دولة الطبقة الوسطى، لأن هذه الأخيرة كانت قبل 1789 تخدم الملكية، أي قسما من الطبقة النبيلة، وبعد ذلك التاريخ تقاسمت الحكم مع الارستقراطية العقارية في جل بلاد اوروبا، سواء التي عرفت ثورة سياسية عيفة مثل فرنسا او التي لم تعرفها كإنجلترا. لكن يجوز ان نقول ان الدولة الحديثة هي الدولة الرأسمالية⁽³²⁾. في هذا المنظور تكون الرأسمالية، وهي نوع من انواع تنظيم العمل والانتاج، أصل مميزات الدولة الحديثة، وفي مقدمتها العقلانية.

نلاحظ ان هذا التحليل يستعمل ضمنا ايضا طريقة النموذج الذهني، لأن الرأسمالية الصرفة لم تتحقق كاملة في اي بلد من البلدان واذا توجد منها مظاهر بنسب متفاوتة في كل دولة معاصرة، وحتى في الامبراطوريات القديمة نجد قطاعات رأسمالية مهمة وان لم تكن مسيطرة على الانتاج. هكذا نرى ان هذا التحليل لا يتنافى مع جل اقوال فيبر. هناك فرق واحد أساسي وهو ان الاقتصاديين عموما وماركس بخاصة يضعون سبب العقلنة في ممارسة الطبقة الوسطى. بينما يرى فيبر في العقلانية موهبة او اختيارا عفويا يميز الحضارة الاوروبية منذ ان برزت في بلاد الاغريق، يعتبرها ماركس انعكاسا لممارسة طبقية، فتعود الدولة العقلانية اداة تنفيذية للمجتمع محدد بوسائل انتاجه وبملاقات المستجيبين بالرأسماليين (اي مالكي وسائل الانتاج) فيه⁽³³⁾.

يتساءل فيبر: دالى اي حد تخضع التنظيمات الادارية: الى الاقتصاد؟ الى ظروف سياسية صرفة؟ الى تطور منطق مستقل، كامن في تقنيات الادارة

32 - يربط بولاشاس فصل الدولة عن المجتمع بينيه الرأسمال ذاته. انظر الملحة السياسية والعلاقات الاجتماعية، باريس، ماسيرو، 1960

33 - هذا تعريف اكثر دقة من التعريف الذي وقف عنده ماركس في نقده لنظرية هيجل حيث قال: الدولة هي نتيجة الملكية الخاصة.

ذاتها؟ (34) البرقرطة هي عنوان العقلنة، ما هو سببها؟ تحول في نظام الاقتصاد؟ ارادة سياسية؟ تطور ذاتي خاص بالعمل الاداري والتنظيمي يمرض نفسه على مر الاعوام؟ يدل هذا التساؤل على أن ثير يرفض التفسيرات الأحادية.

لا يبنى مجال علاقة الدولة الحديثة بالقومية من جهة والرأسمالية من جهة ثانية مجرد في مواضعه ملاحظات كثيرة تتعلق بالوعي القومي وبنظام الانتاج. مثلا، يربط الانضباط في الجيش بتجريد المحارب من ملكية سلاحه، والبيروقراطية بتعميم التبادل النقدي وابدال الضرائب العينية بالنقدية. كان ثير متخصصا في تاريخ النظم، لذلك نقرأ عنده تدقيقات لا توجد عند المؤلمين الماركسيين او المؤرخين السياسيين. لكن، على مستوى المنهج، ينبغي مبدئيا ان تكون القومية او الرأسمالية سبب الاسباب في الاجتماع، اي قوة كامنة تسيّر بالاستتباع الحتمي كل ما سواها. فترك جانبا مسألة القومية، لأنها رغم أهميتها لم تسبب في نقاش طويل، ونقصر كلامنا على التحليل الماركسي. رأينا في فصل سابق كيف حافظ ماركس من جهة، وهو ينقد المذهب الهيجلي، على فكرة استقلال السياسة عن الاقتصاد - الدولة عن المجتمع المدني - وكيف ابدل من جهة ثانية التعريف الهيجلي (الدولة حقيقة اخلاقية) بتعريف آخر (الدولة وليدة الملكية الخاصة، او بمباراة أدق، وليدة علاقة المنتج بالرأسمالي مالك وسائل الانتاج). لم يتدخل ثير في هذا النقاش باعتباره خارج مجال العلم الموضوعي اذ البحث عن حقيقة الشيء في ذاته من اختصاص الفيلسوف الصرف. بيد ان التحليل الماركسي، خاصة عند المجلس، ينتهي بالمعادلة التالية: الدولة هي اداة الدولة ليس الا، اي الى موقف وضمان حيث يتسنى لثير ان يناقشه. يربط الماركسيون اداة الدولة بعقلية الطبقة الوسطى التجارية ثم يربطون هذه بمنطق الرأسمال. عندئذ يتدخل ثير ويرفض ان يكون في استطاعة الذهن الشري البرهنة على هذه العلاقة السببية. اداة الدولة أحد مظاهر المنتظم الاجتماعي الذي يؤلف وحدة متداخلة لا نستطيع ان نغيز فيها الاسباب عن النتائج. بالنسبة

للاسان كل المظاهر الاجتماعية متساوية، تبدو كل واحدة منها سببا مرة ونتيجة مرة أخرى. تعني الرأسمالية عقلنة العملية الانتاجية، لماذا لا نقول انها نتيجة دولة معقلنة؟ ولماذا لا نقول ان الرأسمالية والدولة معا نتيجة اختيار ثقافي عقلائي؟ لا يدل استقرار وقائع التاريخ على ان عقلنة الانتاج سابقة على عقلنة الدولة، بل يدل بالعكس على تلازمهما وتزامنهما. الا اذا كان الماركسيون لا يعمنون بالأصل السبب الرسمي بل المفهوم المجرد الذي ينطلق منه المحلل ويفرّع عنه المظاهر الأخرى. في هذه الحال يتبعون بالضبط منهج النموذج الذهني الذي ينتقي معلوماته من التاريخ ثم يجردها ويركب بعضها ببعض دون أن يدعي ان التركيب المنجز موجود فعلا في التاريخ.

وهكذا نرى ان فيبر لا يرفض العلاقات بين الرأسمالية والدولة، بل يقر امكانيتهما وفي الغالب يؤكد صحتها، لكنه ينفي ان تكون الاولى بالفعل سبب الثانية، او بعبارة أدق، سببا الوحيد. هذا الموقف المرن يجعل القاريء يتردد كثيرا في حكمه على فيبر: هل هو قريب ام بعيد من ماركس؟ وتتعدد الامور عندما نقارن بين الرجلين على مستوى تجريدي أعلى. يضع ماركس في بداية المجتمع والدولة الحديشين الرأسمال كنظام انتاجي. ياتي فيبر فيضع في بداية اقتصاد ومجتمع ودولة العهد الحديث.. العقلانية. لكن هل يعني ماركس بالرأسمالية، عندما يفصلها ويحمل مفاهيمها في كتاب الرأسمال، شيئا سوى العقلانية؟ طبعا، الرأسمال كظاهرة اجتماعية ملموسة شيء، وفكرة الرأسمال، كما نقرأها في كتاب ماركس وتمثلها في ذهننا، شيء آخر، الشيء الأول الملموس المادي هو سبب التطورات الحاصلة. الا ان ماركس كمؤلف يقدم لنا، ولا يمكن ان يقدم لنا سوى، فكرة الرأسمال ومنطقه. أو ليست تلك الفكرة هي ما يعنيه فيبر بالعقلانية؟ ثم اذا تذكرنا ان عملية العقلنة عندما تستقل عن منبعها - مهما كان ذلك المنبع - تكون ذهنية بالتعريف، فاننا ندرك حينئذ صعوبة إيجاد مضمون للرأسمالية سوى العقلانية.

يقول فيبر ويؤكد: الدولة الحديثة كجهاز - جيش نظامي، بيروقراطية مرتبة، قانون مقروء، اقتصاد موجه، لغة منمطة... - ليست وليدة الرأسمالية بل وليدة العقلانية لأن الاولى ناتجة عن الثانية. عندما يحتل العقل المرتبة الاولى في سلم القيم، فانه ينحكم في القيم الأخرى وتنتشر في المجتمع مذاهب مثل الانسانية، والانتاجية،

والدهروية...، التي نراها طاغية على الانتاج الفكري والفني الحديث. من هذه الراوية تحتل الدولة الحديثة، أصلاً وهدفاً، من الدول الأخرى، وإن شابهتها في بعض الجزئيات، لأن منطقاً واحداً، روحاً واحداً يتحكم في كل مكوناتها، من اخلاق وسلطة واقتصاد. ولهذا السبب بالضبط لم تظهر الرأسمالية في المجتمعات والدول التقليدية غير الأوروبية، لأن الروح المتحكم فيها كان معادياً للعقل كقيمة عليا، بينما ظهرت في أوروبا الغربية التقليدية لأنها كانت معقلنة نسبياً بسبب تأثيرها بالفلسفة اليونانية وبالقانون الروماني(35).

في آخر تحليل وآخر استنتاج يبدو الاختلاف المنهجي واسعاً بين مادية ماركس ومثالية فوير، لكن على مستوى الوصف والاستدلال يتضاءل ذلك الاختلاف إلى حد الانعدام. إذا عرفنا الرأسمالية بأنها عقلنة الانتاج، أصبح من السهل على القاري الانتقال من الاوصاف الثيورية إلى الماركسية. وهذا ما حصل في أواخر القرن الماضي وبداية هذا القرن عند كثير من الاجتماعيين عندما أرادوا ان يؤسسوا اجتماعيات الثقافة. مثلاً، نلاحظ هذا التداخل في أعمال لوكاتش: في تصريحاته المنهجية يبدو لوكاتش ماركسياً، في تحليلاته المعنوية يقلب فويربا.

هناك نقطة أخيرة أراد البعض ان يجعل منها دليلاً على تفوق فوير من الوجهة العلمية البحتة.

كان يقول: بما ان جهاز الدولة القسري والتظيمي والتربوي غير مرتبط بالسلطة الوسطى، فإنه لن يسهل بعد زوال النظام الرأسمالي، بل العكس هو الذي سيحدث. ان خاصيات الدولة الحديثة ستزداد قوة وانتشاراً بعد تأميم وسائل الانتاج لأن النظام الاشتراكي عبارة عن عقلنة أوسع وأعمق. ستزداد البيروقراطية(36) في الادارة والأدلوكة في التعليم، سينسج مجال التوجيه في الاقتصاد والقمع في الحياة اليومية. ليست الاشتراكية في نظره طريق اضمحلال الدولة كما يعتقد اصحابها، بل

35 - هذه محاولة للاجابة على صعوبة في النظرية الماركسية: لماذا ظهرت الرأسمالية في أوروبا ولم تظهر في حضارات متقدمة - الصين، السلطنة الاسلامية - رغم انجازاتها العلمية والتجارية؟ لكن جواب فوير ايضاً غير مقنع

36 - البيروقراطية بمعناها البيروقراطية عندما تعود لا مستجيب لرغبات الناس ولا تحترم على الانتاج جيداً، بل تروا عقلنة في المجتمع، بل تعود رسم الاعطالية والتعبر.

طريق تصخمها وتقويتها .

يقول اليوم المعجبون بغير: لقد اظهرت التجربة انه كان على صواب . قامت ثورات ضد البورجوازية ، غالبت الملكية الخاصة وغيّرت قواعد الانتاج ، انتفى نفوذ الطبقة الوسطى في كل الميادين ، ومع ذلك لم يتغير شيء في أداة الدولة . هذا دليل على أن اصلها لم يكن في مستوى العلاقات الاجتماعية ، بل في مستوى القيم والذهنيات . وبما ان الاشتراكية ، كاتجاه ذهني ، هي ذاتها نتيجة لتلك العملية المميرة للغرب الاوربي - عملية العقلنة - فكان من الطبيعي ان يعني تطبيق الاشتراكية عقلنة اعنى واوسع .

بيد اننا ذكرنا في فصل سابق اقوالا ماركسية لا تتعارض مع موقف غير ، على الاقل فيما يتعلق بالمرحلة الاولى من الثورة . يؤكد لينين ان قانون القيمة³⁷ ، الذي هو أصل عقلنة الاقتصاد ، لن يلغى مع اعلان التنظيم الاشتراكي . والا كيف تم المحاسبة الاقتصادية ويتم التخطيط ؟ ان فائض القيمة - ما ينتج العامل بدون اجرة - لن يلغى ، ولا يمكن ان يلغى ، اذ بدونها يحطم مفهوم الاقتصاد ذاته . سيؤم ، سيصبح ملكا للشعب العامل كله عوضا ان يكون من حظ اقلية مالكة . بناء على هذا ، سيبقى القانون البورجوازي قائما والدولة كذلك . لذا ، قال لينين ان الدولة الاشتراكية ستكون بالضرورة في بدايتها استبدادية كما كانت الدولة البورجوازية . الفرق هو ان الاولى تعني استبداد اغلبية بينما الثانية تعني استبداد اقلية . وقد يزداد العنف في المرحلة الاولى من الثورة . لن يسهل جهاز الدولة الا اذا انتقت الحاجة إليه بمحو الفوارق الطبقيّة ، اي بمحو الطبقات ذاتها ، ومن ضمنها الطبقة الشغيلة . وهذه عملية تاريخية تتطلب زمنا طويلا ، حتى لو توفرت كل الظروف الملائمة .

حتى في هذه النقطة الحساسة لا نرى تعارضا واضحا بين التحليلات الماركسية والغيرية ، فيما يتعلق بالواقع المائل امام اعيننا . اما المستقبل البعيد ، فذاك شيء آخر .

37 - قانون القيمة هو الذي يقول ان تبادل المنتجات يتم على اساس مقترنة ما يتضمن كل واحد منها من عمل اساسي قيمة البضاعة ليست لذات سعرها .

قد حان الوقت لنعود الى هيفل، اي ان ننظر الى اجتماعيات الدولة في اطار النظرية. استعمل هيفل معلومات تاريخية واقتصادية واجتماعية لتبرير اخلاقية الدولة، بمعنى أنه أراد ان يبرر كل مظاهر الجهاز بالرجوع الى المعنى، الهدف، المفهوم. اهتم فيبر بالجهاز فقط، وجد فيه فكرة كامنة هي العقلانية، فلم يعد يربط بين الظاهر والباطن، بين أداة وهدف الدولة. اما ماركس فانه انطلق من نقد النظرية وانتهى الى الاجتماعيات، فربط الجهاز بانقسام المجتمع الى منتجين ومالكين. هناك خط عام يجمع المكيين الثلاثة الذين يتزعمون البحث في مسائل الدولة. قبل الكشف عن هذا الخط، لا بد من التخلص من الهوى الطوبوي.

ان كل مذهب قابل للتحويل الى طوبى، والطوبى في قضية الدولة هي الفوضوية بمعنى دقيق، اي تصور مجتمع مستقبلي لا يحتاج الى وازع خارجي حيث تتخذ السياسة والاخلاق. تتحول الليبرالية، التبورقراطية، الماركسية... الى طوبى، الى فوضوية، عندما تتخيل المستقبل ولم تستق من جهاز الدولة سوى شبح هزيل يسهر على الأمن الداخلي اذا بقي لذلك داع، لأن الرادع الحقيقي في المجتمعات المتخيلة سيكون وجدان كل فرد. لا معنى لمحاكمة الطوبى الى الواقع القائم او المستقبل القريب، تقاس الطوبى بتطلعات واماني كل جيل من البشر. نترك اذن الدولة المتخيلة ونرى الدولة القائمة منذ ان تكونت في التاريخ والى ان يتغير جذريا المجتمع الطبقي، ماذا نجد؟

نجد الدولة منفصلة عن، متحركة في، المجتمع الانتاجي؛ تفرض عليه قانونا يمثل منطق الموضوع (38) الذي لا يخضع لوجدان او لعقل المرد. تظهر لنا تلك الدولة كمجموعة أدوات تنظيمية وقسمة - جيش، قضاء، ادارة - وميزة تلك الادوات هي البيروقراطية، اي استعمال العقل الحسابي (39) لترتيب العمل الجماعي بهدف اقتصاد الوقت والجهد. يمكن ان نجمل هذه الملاحظات في عبارة واحدة ونقول: «جهاز الدولة الحديثة بيروقراطية مفصولة عن المجتمع ومبنية على منطق العقل الموضوعي». نجد

38 - الموضوع هو كل شيء خارج ذات الفرد.

39 - العقل المرد (العقل) الذي ابداع منذ القدم الحباب والمنفعة. اوليت الفرضية الاساسية في المدة هي تلك التي تعمد العقل المستقيم يكون أقصر طريق رابط بين نقطتين؟

في هذا التعريف فكرة الدولة الهيكلية الناتجة من فصل المصلحة العامة عن المصلحة الخاصة، والدولة التاريخية الماركسية الناتجة عن نشأة الملكية الخاصة، والدولة الحديثة القبرية المبنية على عملية العقلنة.

ما يميز هذا التعريف، الواقعي أو الموضوعي⁽⁴⁰⁾، عن النظرية الطوبوية التي تستحف بدور الدولة في حياة الانسان، هو رفض الماورائية (اي وضع هدف الدولة خارجها) والفردانية (اي وضع الفرد هدفا للدولة) والاجتماعية (اي تعليق قانون المجتمع المدني على قانون الدولة⁽⁴¹⁾). يرمز التعريف في عبارة واحدة الى المراحل الثلاث التي مر بها الانسان قبل ان يدرك واقع الدولة الحديثة: مرحلة النظرية عند هيجل والمرحلة النقدية عند ماركس والمرحلة الوضعية عند فير. وهذا الترتيب طبيعي اذا تذكرنا ان الدولة ذاتها، كواقع ملموس، لم تفك تستقل وتنبور خلال المائة وخمسين سنة الاخيرة.

حصل بالفعل، في مجال دراسة الدولة، تطور من التجريد الى التعمين، من الفلسفة الى الاجتماعيات. لكن هذا لا يعني ان النظرية تتنافس مع الوصف الوضعاني، بل العكس هو الصحيح، كما تبين عليه الماركسية.

40 - واقعي على اصطلاح ماكياثلي، موضوعي على اصطلاح هيجل وماركس.

41 - هنا صحيح حتى بالنسبة للماركسية اللينينية. ان انحلال الدولة في المجتمع من سمات الشيوعية المقبلة ولا يطبق مجال على الدولة التاريخية القائمة. ونحن نعيش وسط التاريخ، فيطبق علينا التعريف السابق.

الفصل الرابع

- الدولة التقليدية في الوطن العربي -

تعاقبت على الرقعة الجغرافية التي تكوّن اليوم الوطن العربي دول متعددة ،
تختلف الواحدة عن الأخرى اما بالانتها المذهبي او القبلي او العرقي . فنقول الدولة
العربية ، الدولة الفاطمية ، دولة الخوارج ، دولة الملتزمين ... الخ . تعني الكلمة هنا
الجماعة المستقلة بالسلطة المستأجرة بالخيرات وتعني في نفس الوقت الامتداد الرمزي
لتلك الاستفادة . لترتفع الى مستوى التحرير ، فننتكلم عن الدولة اطلاقاً ، أي عن
الشكل العام لتنظيم السلطة العليا في جميع الدول المذكورة . تستفي الصفات العرضية ،
المذهبية والقبلية والجنسية ، باستثناء صفة واحدة هي الصفة الاسلامية .

ماذا نعني بالدولة الاسلامية ؟ على اية مادة نمتد لتتصور واقعها التاريخي
ولنعزل آلياتها وجهازها ؟

اذا التفتنا الى المؤلفات في الموضوع ، وهي وافرة ، نجد المؤلفين يتحدثون عن
الاسلام الحق ، عن النظام الذي يجب ان يكون حسب مقصد الشريعة الاسمي . والذي
لم يتحقق في نظرهم الا نادراً . هذا مسح أدلوجي لا ينفعنا في شيء ، بل يبعدنا
عن غايتنا في هذه الدراسة . كل من يصف الأشياء كما يجب ان تكون ، يعبر عن هم
جزء من مواطنيه ، وبالتالي عن تشكيلة اجتماعية وعن وضع سياسي ، فيقدم حلاً لا
يعود ان يمسك المشكلات القائمة . فلا يهم بالدولة الحالية لانها غير شرعية في نظره ،
وبالتالي غير كائنة . من هنا مثالية مطلقة .

ان الأدلوجة مهمة ونافعة للباحث الاجتماعي ، لكن كانعكاس للواقع المعاش ، لا
كحقيقة في ذاتها . لكي نستفيد منها علينا ان نعرف الواقع ، او على الاقل ان نتجه
نحوه . قبل ان نحلل مفهوم الدولة الاسلامية ، علينا اذن ان نتعرف على الكيان
السياسي الذي عاش فيه فعلاً المسلمون ، حتى ولو كان اسلامياً بالاسم فقط . غير ان

ادراك الواقع الاسلامي في الماضي البعيد صعب جدا ، ان لم تقل مستحيلا في بعض الأحيان . لكن هنا لا يعفينا من محاولة الوصول اليه بكل الوسائل الممكنة .

عندما نكون فكرة ولو بسيطة عن الواقع التاريخي ، يمكن لنا ان نعود الى تصورات الدولة الشرعية الحقة ، ويمكن حينذاك ان نستخرج منها شيء من التأويل معلومات تزيد معرفتنا للواقع دقة وعمقا . ثم هناك ظاهرة أهم مما سبق وهي ان تلك المؤلفات الشرعية ، التي تحدثنا عن الدولة كما يجب ان تكون ، لا عن الدولة كما هي في الواقع ، قد أثرت مدة قرون في نفسانية الفرد بوسائل شتى : بالتربية العائلية في البيت ، بالتعليم المنظم في المساجد ، بالتهذيب الذهني والخلقي في الروايات . تلك التربية المتوارثة ، جيلا بعد جيل ، تنشر فكرة خاصة عن علاقة الحاكم بالمحكوم ، أي عن السياسة والدولة ، وهي تتوغل وتنتشر باستمرار رغم ، بل عبر ، التقلبات السياسية المتوالية . تتعاقب الدول ، ولذلك السبب بالذات ، تتوحد النظرة الى الدولة . فينتج عنها سلوك فردي عام يؤثر في السياسة ذاتها ويهود أحد الاسباب الرئيسية للشكل الذي تظهر به الدولة ، للجهاز الذي تتجسد فيه .

هكذا نصل الى الهدف الذي نسمى اليه . ان وصف واقع الدولة الاسلامية ، حتى لو كان سهلا ، لا يفي وحده بالمرض ، اذ لا بد من ادراك المادة الخام التي بها وعليها تجري السياسة ، أي نفسانية الفرد ، فكرته عن الحكم والدولة . كل هذا ناشئ عن تربية لا تقوم بها الدولة وحدها ، بل لا تقوم حتى بنفسها الاكبر . المسؤولون عنها هم الاب في البيت والامام في المسجد والشيخ في الزاوية ، وهؤلاء متأثرون بالمؤلفات الشرعية ، بتخيلات الدولة النموذجية ، بما نسميه الطوبويات الاسلامية . عندما نقابل وصف الواقع التاريخي بتطلعات الطوبى ، نندث ندرك تجربة الفرد العربي في مجال السياسة عبر تاريخه الطويل

لا يمكن ان نتطرق الى مسألة الدولة الاسلامية في نطاق التاريخ الوقائعي وحده او في نطاق الطوبى وحدها . الطوبى انعكاس للواقع المعاش كما يستشف لنا من خلال التاريخ المدون . لذلك ، الواقع يفسر الطوبى والطوبى تصي الواقع . ومن مقارنة الاثنين نستخلص التجربة التي تتجسد في سلوك فردي ينم عن تربية ما .

قلنا ان وصف الدولة الاسلامية صعب ان لم يكن مستحيلا . والصعوبة لا تأتي من قلة المعلومات والمصادر بقدر ما تأتي من عملية تكوين الدولة ذاتها . نشأت بكييفية طبيعية في المجتمع القبلي العربي . عرف العرب ملوكاً عدة قرون قبل ممث النبي محمد . ان المؤرخين يهتمون كثيراً بالنظام المشيخي الذي كان قائماً في مكة لأن النبي بعث في قريش ولأن قريشا كانت تحتل مكانة خاصة في الجزيرة . بيد ان هذه الوضعية لا يجب ان تنسيتا ان العرب ، على العموم ، عرفوا النظام الملكي في مناطق أخرى ، وفي اليمن بخاصة . بعبارة أخرى ، مرّ العرب بنفس التطور الذي عرفته مجتمعات أخرى في نظام العائلة والملكية والسلطة السياسية والذي وصفه المجلس وبنى عليه نظريته (1) .

كان العرب اذن يعرفون دولة طبيعية دنيوية دهرية ، هدفها في ذاتها ، بمعنى انها كانت تتوخى الشهرة والمال والقهر . ولنا في حوادث بداية الدعوة المحمدية أدلة على تصور زعماء قريش لاهداف المجتمع اذ قالوا لمحمد : اتريد ملكاً ؟ ظهر الاسلام في هذه الوضعية حاملاً أهدافاً مخالفة لتلك التجربة . مهما يقال عن العادات الجاهلية التي حافظ عليها الشرع الاسلامي ، فان الشيء المهم هو التناقض التام بين الاهداف . والأهداف تؤثر بالضرورة في نظرة الافراد الى السياسة والدولة ، وبالتالي في سلوكهم ازاء السلطة . قد تشابه ظاهرياً دولة المدينة (يثرب) القيادة القبلية ، لكن الهدف من الحكم يميز في كل حال بين النظامين . لا نستطيع ان نقول حتى ان دولة المدينة زعامة قبلية مدعومة بدعوة دينية لأن الدعوة مناقضة للزعامة المذكورة .

بعد الفتوحات الكبرى ، ورث العرب اجهزة الدولتين البيزنطية والفارسية وهي اجهزة متائلة الى حد كبير . نشأت الدولة التاريخية في آسيا الغربية مبنية على حق إلهي وسلطة فردية مطلقة مستهدفة الشهرة والقهر والرفاهية . بعد فتوحات اسكندر المقدوني حمت أنظمة الدولة الآسيوية العالم المتحضر بعد ان اختفى نظام المدينة في بلاد اليونان . وبعد قرون ، حصل نفس التطور عند الرومان وانتقل الحكم القصلي الى نظام امبراطوري متأثر باجهزة الدولة الآسيوية . لما ظهر الاسلام وجد نفسه في

1 - انظر روبرتس سميت . القرابة والزواج عند عرب الجاهلية ، 1983 .

عالم لا يعرف سوى تلك الأجهزة، فورثها العرب تلقائياً رغم أنها تعارض أهداف الإسلام والتنظيمات القبلية. بالنسبة للشرع وللقبلة مثلت الدولة الآسيوية عصر النظام لا أحد ينكر تواجد العناصر الثلاثة - العربي، الإسلامي، الآسيوي - فيما سمي بالدولة الإسلامية. النقطة الشائكة هي: متى يعني التواجد التساق والتسامع ومتى يعني التسافر والتحارج؟ واللجوء هنا إلى شهادة المؤرخين غير مجد.

إن الدولة العربية مبنية على أسس اجتماعي معين، تهدف بالضرورة إلى المحافظة على توارس المسائل والمشاكل والأسر، وبالتالي إلى المحافظة على الجنس. قد يتحول هذا الهدف إلى آخر أكثر طموحاً، لكن بشرط أن يبقى في نفس الخط والاتجاه. تصبح الدولة غارية توسعية لكن إذا انتفت بذلك المساواة بين العناصر انقسمت الدولة وانهارت. كذلك القول في الدعوة الإسلامية: تستلزم جهاراً يعمل على تهذيب الأفراد، أي إخراجهم من خلق إلى خلق جديد. إذا حاد الجهاز عن القصد وحجب وجدان المرد عن الدعوة، هجره الإسلام ونبذ. أما التنظيم الآسيوي فإنه انشبه عشرات القرون قبل الرسالة المحمدية لخدمة أهداف دنيوية داخل وضع اجتماعي معين، هل يتصور أن يتحول ذلك الجهاز إلى أداة طيعة تخدم هدفاً روحياً مستحدثاً وهو بين أيدي أناس لا خبرة لهم به؟ الأقرب إلى الواقع المصمود هو أن يبقى وفيما لهدفه التقليدي متجاهلاً دعوة الإسلام، لا مؤثراً فيها ولا متأثراً بها.

إننا ندرك بدهشة العاصر المكونة لما نسميه الدولة الإسلامية: الدهرية العربية، الأخلاقية الإسلامية، التنظيم الهرمي الآسيوي. ولا نتصور بسهولة كيف يمكن أن تتناغم وتنتج. والظاهر أن المؤرخين، القدامى والمحدثين، أحسوا بفلس الأحساس حيث يتكلمون عن دولة الخلفاء الراشدين الإسلامية والدولة الأموية العربية والدولة العباسية العباسية. هل يعني هذا أن العاصر الثلاثة لم تنتج أبداً في تاريخ الإسلام؟ هنا نقطة عويصة جداً، من الصعب الفصل فيها. لم يبدأ التأليف التاريخي بمعنى دقيق إلا في أواسط القرن الثاني الهجري، بعد قيام الدولة العباسية. لم يعاصر أحد من أنساب العرب سيرورة الدولة الإسلامية في مرحلتها الأولى حيث كانت الظروف مؤانية. إن المؤرخين لاحظوا، في مرحلة لاحقة، آثار تآكل العاصر الثلاثة ووصفوها، ربما في الوقت الذي استقل فيه كل عصر من جديد وبدأ يسير على وتيرة خاصة. لا بد من أحد هذه الظاهرة بعين الاعتبار قبل الحكم على العترة الأولى من

تاريخ الاسلام .

عندما نتكلم اليوم عن الدولة الاسلامية نعني بالضرورة مركبا من العناصر الثلاثة - العربي والاسلامي والاسيوي . الا اننا لا نستطيع ان ندرك ذلك المركب وهو محقق في التاريخ لاننا لا نملك شهادة معاصرة عليه . كل ما نستطيع هو ان نتصوره ، ان نتخيله ، اعتادا على اخبار مؤرخين متأخرين نسبيا . بيد ان هذه الصعوبة لا تطمس فيما نقصد اليه ، اي وصف التجربة العربية في ميدان السياسة . يمكننا بالفعل ان نعفل قصية تجانس او تسافر المكونات الثلاث لأن فترة تفككها وامتصاصها ، الفترة التي يحدثنا عنها التاريخ ، اطول بكثير من فترة التآزج والاسحام التي تمقصنا عنها الشهادات المباشرة .

وما دمننا نبحث في موضوع الدولة فلا بد لنا من الرجوع الى ابن خلدون ، المفكر العربي الذي قدم لنا نظرية تاريخية واجتماعية عن الحياة السياسية ، الانسانية بعامة والعربية الاسلامية بخاصة . وتأني اهمية ابن خلدون ، كما سنوضحه بعد قليل من كونه ينتصب في ملتقى الاتجاهات الفقهية والمفسرية والتاريخية وحقن الصوفية ، لقد فكر حسب هذه الاتجاهات كلها فوفر لنا في آخر تحليل الارضية المشتركة بينها . يقرر ابن خلدون : « ان الملك غاية طبيعية ليس وقوعه عنها باختيار انما هو بضرورة الوجود وترتيبه . » (1) ولا بد لذلك الملك ، وهو طبيعي ، من « قوانين لكبح الحاكم » . ثم يميز بين الأنظمة الثلاثة التالية :

- الملك الطبيعي وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة .
- الملك السياسي وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار .

- الخلافة وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخرية والدينية الراجعة اليها اذ احوال الدنيا ترجع كلها عد الشارع الى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة

الدنيا به . 33 وفي فصل آخر يقسم ابن خلدون السياسة العقلية الى نوعين .

- نوع يهدف الى مراعاة المصالح على العموم .

- ونوع ثان يهدف الى مصلحة السلطان فقط .

يعني بالسياسة العقلية المعتمدة على العقل الشري وحده دون استلهاهم اي دعوة دينية ربانية 34 .

هذه نمذجة انواع الانظمة السياسية الموجودة ، وفي نفس الوقت هذا ترتيب حسب قيمة كل نظام من الوجهة الاخلاقية . النظام الادنى هو الملك الطبيعي الذي يناسب العمران البدوي . ثم يتبعه الملك السياسي الذي يتوخى مصلحة الحاكم الفرد وهو نظام لا يخلو من العدل لأن في العدل استقرار الحكم وغنى الرعية وبالتالي قوة ورفاهية الحاكم وهو نموذج مستوحى من تاريخ الساسانيين . وبأقي في المرتبة الثالثة الملك السياسي الذي يتوخى مصلحة العموم ومثله حكم اليونان كما تصوره الفلاسفة ، وهو النوع الاقرب الى الكمال لولا انه ينقصه نور الهداية الربانية . لهذا السبب يضع ابن خلدون فوقه ، في المرتبة الرابعة ، نظام الخلافة لأنه يضمن السعادة في الدنيا والسجاة في الآخرة ، وهي ميزة لا تتحقق في اي نظام سواه . هناك بالطبع نظام خامس يكون اكمل لولا انه بعيد التحقيق : المدينة العاضلة التي تخيلها الفلاسفة الاغريق ، وتلاميذهم المسلمين ، حيث يكون الفرد كامل الاخلاق فيستغني عن الحكم والدولة رأساً 35 . من الناحية العقلية المجردة المدينة العاضلة اكمل من الخلافة ، لكن اذا استبعدنا الالهام الرباني واعتمدنا على العقل البشري وحده ، فالمدينة مستحيلة التحقيق ، ما دام الانسان انسانا ، وهذا باعتراف الفلاسفة انفسهم . اذا سلطنا ، بالعكس ، بلزوم خرق المادة لكي تتحقق ، رجعنا الى ضرورة الرسالة وبالتالي الى الخلافة ، التي تمثل ، على مستوى الواقع التاريخي ، أرقى واكمل نظام ممكن . بيد ان الخلافة ذاتها ، كما سيتضح لنا فيما بعد ، صعبة التطبيق .

وهكذا يمزج ابن خلدون التحليل النظري بوصف الوقائع ؛ وراء كل نموذج نلمح

3 - ج . م . ص 338

4 - ج . م . ص 451 .

5 - ج . م . ص

مثلا تاريخيا . هل الترتيب التقييمي يماثل التتابع الزمني ؟ على مستوى التاريخ الكوني ، هناك تماثل لا ينكر : لقد جاءت الخلافة بعد السياسة العقلية وسبق هذه الحكم الطبيعي . لكن في وقائع الاسلام ، هناك خرق وانعطاف ، لأن العرب لم يعرفوا سياسة عقلية لاهم لم يعرفوا مدنية حضرية قبل الاسلام . فالاسلام هو الذي حصرهم ، لذلك جاءت مرحلة الخلافة مباشرة بعد مرحلة الحكم الطبيعي .. ثم لم تلت ان اصطدمت مع السياسة العقلية ، الممارسة بخاصة ، فاخترت تحت ضرباتها لاسباب معروفة . وهذا وضع خاص بالاسلام ، ستكون له آثار وخيمة في تطور الفكر السياسي الاسلامي .

عرف العرب في الجاهلية ملكا طبيعياً يعرفه ابن خلدون بالعبارة التالية : « ان البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم الا باجتماعهم .. وادا اجتمعوا دعت الضرورة الى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كل واحد منهم يده الى حاجته بأخذها من صاحبه . في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض وبما يضمنه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة الشرية في ذلك فيقع التنازع المفضي الى المقاتلة ... واحتاجوا من اجل ذلك الى الوارع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المنحكم . » (6) ثم ينطرد موضحاً : « ان الملك والسلطان من الامور الاضافية وهي نسبة بين متناسين . فعقيقة السلطان انه المالك للرعية القائم في امورهم عليهم . فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان والصفة التي لها من حيث اصافته لهم هي التي تسمى الملكة وهي كونه يملكهم فاذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بكان حصل المقصود من السلطان على اتم الوجوه .. » (7)

ثم جاءت الخلافة وهي نظام مضاف تماماً للملك الطبيعي حيث ان : « وازع كل واحد فيها من نفسه وهو الدين وكانوا يؤثرونه على امور ديارهم وان افضت الى هلاكهم . » (8) لا يستقيم هذا التقييم لمدة الخلافة الا اذا افترضنا ان الطبيعة البشرية قد تغيرت اثناءها : تغيرت في شخص النبي اثر الرسالة والوحي ، وتغيرت عند من

6 - ش . م . م . ص 332-3 .

7 - ن . م . م . ص 334 .

8 - ن . م . م . ص 369 .

صاحبه بسبب الالهام الرباني . لكنها فترة لم تنم طويلا . « فصار الامر الى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق ولم يظهر التعبير الا في الوازع الذي كان ديننا ثم انقلب عصبية وسيفا . . . ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق الا اسمها وصار الامر ملكا مجتأ . » (٩) هذا حكم مهم بالنسبة للمفكر السياسي الاسلامي العام . هناك اذن خلافة حقيقية وخلافة ظاهرية . كيف يحدد رسميا مدة الخلافة الحقيقية ؟ الجواب غير واضح عند ابن خلدون . يمكن ان نحصرها في عهد النبي وهو التأويل الذي يطابق تماما النظرية الخلدونية . فتكون حينئذ خلافة الراشدين ظاهرة فقط لانها مبنية في الحقيقة على العصية . يمكن بالطبع ، وهو الاقرب ، ان تفهم الكلام حسب الرأي الذي اجمع عليه الجمهور ، أي ان الخلافة الحقيقية دامت الى اواسط حكم عثمان . على اي حال يتفق الجميع على ان معاوية هو الذي قلب الخلافة الى ملك . والملك هو الحكم الطبيعي حيث : « الحاكم يقتضي الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم . »

غير ان حضارة العرب تغيرت ، اثناء الخلافة ذاتها ، وتطورت من عمران بدوي الى عمران مدني . فكان لا بد ان يصطبغ الحكم بشيء من السياسة العقلية لأن « العمران لا بد له من سياسة ينظم بها أمره » وهذا يطرح السؤال الخطير : هل يمكن ان يحصل انقلاب مضاد ، اي ان تنقلب السياسة الى خلافة ؟ لا يستبعد ابن خلدون المؤمن هذا الاحتمال لان القدرة الإلهية لا يعجزها شيء في الكون . ولقد قال المؤرخون بالفعل ان حكم عمر بن عبدالمزيز كان خلافة . لكن ابن خلدون يؤمن ايضا بسنن الطبيعة وعليها بنى نظريته . فالنتيجة واضحة اذن وهي ان الانقلاب المذكور لا يحصل الا بخرق العادة . ان ما جعل حكم الرسول ممكنا ، اي المجزة التي حسنت مسار العمل الطبيعية ، هو بالبسيط ما يجعل عودة الخلافة في المستقبل ممكنة . بصارة أخرى ، لن يحصل ابدا الانقلاب المذكور اعتادا على طبيعة الشر وحدها (١٠) .

سنخلص مما سبق ان الحكم الذي جربه المسلمون في القالب هو الملك الطبيعي المعروح شيء من السياسة العقلية بعد ان مروا بفترة قصيرة جدا كان الحكم فيها

٩ - ن . م ، ص 369 .

10 - يمكن ان نؤول على هذا المعنى القولة المشهورة . لا يصلح آخر هذا الأمر الا بما صلح به أوله .

خلافة . الواقع القائم هو باستمرار الملك الطبيعي المبني على القهر ، والخلافة هي في غالب الازمان امل مرتقب ليس الا .

ان مؤدى تحليل ابن خلدون هو ما أكدناه في بداية هذا الفصل من تساكُن ثلاثة عناصر فيما يسميه بالدولة الاسلامية . ذكرنا الدهرية العربية والروح الاسلامي والتنظيم الآسيوي ويذكر ابن خلدون الملك الطبيعي والخلافة والسياسة العقلية . يصمها كنماذج حكومية تتعاقب زمسيا ويرتبتها حسب قيمتها الاخلاقية فيحمل الملك في الاسفل والخلافة في القمة . لكن من وجهة أخرى يلح على فكرة مهمة جدا وأصلية ، ثم ينتبه اليها اي فقيه او مؤرخ قبله ، وهي ان العناصر الثلاثة توجد بنسب متفاوتة في كل الدول التي توالى على رقعة الاسلام . ان الاساس في اية دولة ، اسلامية كانت او غير اسلامية ، هو الملك الطبيعي المبني على المصيبة ، تزيده الدهوة الدينية قوة لكن لا تغير مجراها (11) . اما الهدف الخلقي ، التهذيبي ، فهو غير ضروري لسياسة المجتمع ، هو مسحة ربانية قد توجد وقد لا توجد ، بخلاف ما يظن الفلاسفة . ما يوجد بالفعل وبالدوام هو التنظيم العقلي لانه لازم لمراعاة المصلحة الدنيوية ، المردية او الجماعية . لكن التنظيم العقلي غير الهدف الاخلاقي ، اذ يجسد العدل في معنى محدود ، لا العدل في معنى كوني يحجز البشر عن تصويره بدون إلهام رباني . لهذا السبب ، لا يستلزم العدل المتجسد في التنظيم ، والضروري يقتضى العمران الحضري ، الشرع كما يتخيل ذلك العقهاء الذين مجهلون التاريخ غير الاسلامي . صحيح ان الشرع مرتبط بالعدل ، لكن المفهوم الاول اوسع من الثاني : ينظر الشرع الى المصلحة الاخرية ولا يلتفت الى الدنيوية الا اذا كانت ذات علاقة بالآخرة ، بينما العدل لا يتعدى المصلحة الدنيوية .

كبل دولة قامت في دار الاسلام ، مهما بلغت من الاستبداد ، قد حافظت بالضرورة على قسم من الشريعة وحرصت على تطبيقها لانها (أي الشريعة) ضامنة للنظام والامن . فتطبيق الشريعة داخل ضمن السياسة ، ويجعل الدولة المستبدة نفسها

11 - يتفق هذا الحكم مع النظرية الخلدونية العامة ، لكنه لا يتفق مع قوله حول الخلافة الصحيحة . حيث كان الواقع دينا ولم يكن مصيية وسيفاً .

ترث شيئاً من خلافة الرسول(12) . وكل دولة ، مهما خضعت للشرع ، تلجأ بالضرورة الى القوة وتعتمد العصبية لكي تدوم وتستمر . وكل دولة ، مهما كانت منظمة عادلة ، مراعي بالضرورة العصبية وتطبق الشريعة . يعني كلام ابن خلدون ، انه لا يوجد في تاريخ الاسلام دولة قائمة على العصبية وحدها او على الدعوة الدينية وحدها او على التنظيم العقلي وحده : لا بد من تواجد الدعائم الثلاث . حينئذ لمست المفاهيم المذكورة - ملك ، خلافة ، سياسة - نماذج للحكومات تاريخية منعقدة فقط ، وليست تصورات اخلاقية حول كيفية تسيير الشؤون البشرية ، وانما هي ، ريادة على هذا وذاك ، مفاهيم مجردة يؤسس عليها الكيان السياسي . نطلق على تلك المفاهيم المجردة الاسماء التالية : العصبية ، الشرع ، العدل . ونرى في الحين انها تشبه المفاهيم المحورية التي استعملها ماكس فيبر . ونفهم من التقارب بين المؤلفين الاجتاعيين اذا تذكرنا ان طريقتيهما في تناول المواضيع تتشابهان الى حد كبير . بطلقان من وصف الوقائع ليصلا الى السادج ومنها يستخرجان المفاهيم .

لنجمع الآن في رسم بياني خلاصات التحليلات السابقة :

12 - انظر قوله في بعض بي أمية : « انما كانوا صحران لما قصد الحق جهنم الا في ضرورة تحطمهم على بعضها من خشية امتراء الكلمة الذي هو أهم لهم من كل مقصد » . XXIV ، من 345 .

		الدعوة العربية	الروح الاسلامي	التنظيم الاسوي	
I	انواع الحكم (تعاقب زمني)	الدولة الجاهلية	الخلافة الحق	الخلافة العنصرية	ابن خلدون
II	المنافع (ترتيب اخلاقي)	الملك الطبيعي	السياسة العقلية	الخلافة	
III	المفاهيم	المعنوية	العدل	الشرع	
	مفاهيم ماكس فيبر	CHARISMA	LEGALITE	LEGITIMITE	

ملحوظة: يختلف الترتيب الاخلاقي (صف II) عن التعاقب الزمني (صف I) كما بينا ذلك في النص.

لنقتل ان يقول: هذا كلام مؤرخ واحد بين عشرات المؤرخين المسلمين. من ذا الذي يهمل لنا صحة نظريته الى تاريخ الاسلام؟ هذا سؤال طرح مراراً في اشكال مختلفة: هل ابن خلدون متبع ام مبتدع؟ هل هو فريد غريب في البكيفة العربي ام هو ملخص ومبذل لما كتب قبله؟⁽¹³⁾ سؤال مدرسي عقيم لأنه في غير محله. ان ابن خلدون مبتدع ومتبع في نفس الوقت، مثله في ذلك مثل جميع كبار المفكرين. ان الابتداع يسي حقاً على الاتباع والا كان جهلاً. ان لم يكن وحياً. غير ان الاتباع لا

يسر حقا عن الاصاله والتبوع والابتداع ، وهنا نقطة الاختلاف . . ! لا يتعوق ابن خلدون على من سبقه في صناعة التاريخ الا بعد ان يتفق معهم في جل الامور . . وهذا بالضبط ما نطلبه منه لأننا اتخذناه في المسألة التي ندرسها نموذجاً يمثل عدداً كبيراً من المؤلفين . لو كان فكره غريباً عن مسار الفكر الاسلامي لما نفعننا في شيء .

لا يسع قارئ المقصدة الا الاعتراف بأن المؤلف لا يبلي بحكم في قضية ما الا بعد ان يأتي بالحجج الكثيرة الثابتة . من احاديث نبوية وآيات قرآنية واقوال مشهورة متداولة . قد يأتي بحجة ويؤولها بكيفية لم ينتبه اليها احد من قبله ، لكنه ليس من اصحاب الحيل ولم ينسب الى السلف الا ما ثبت عنهم بالتواتر واحتلف المسرون في معناه ، حينذاك يجتهد ويؤول حسب منحا . من الواضح انه ليس أول من قال بانتقال الخلافة الى ملك ، ولا أول من لاحظ الفرق بين خلافة الشيخين وخلافة عثمان . لم ينف وحده الخلافة عن الامويين . باستثناء عمر بن عبدالعزيز . بل وجد هذا الحكم متواتراً عند الادباء والمؤرخين والحكماء . لا ننسى ان ابن خلدون مؤرخ وفقه في نفس الوقت ، يصف ويحلل الحوادث ليستخرج منها المبر ثم يحكم على الاشخاص والافعال والاقوال . عندما يحكم فانه يتقصص لباس القاضي السني المالكي ، اما عندما يسرد ويحلل فانه يحاور جميع الدس حاولوا استنطاق وقائع التاريخ ، من اي مذهب ومن اية نحلة كانوا . ليست أصالة ابن خلدون في احكامه بل في السرد والتعليل وذلك لأنه عندما يصف احوال الدولة الاسلامية يتوخى وصف احوال الدولة عامة . تكمن أصالته في كونه نقب عن جذور احكام المؤلفين السابقين له ، فكشف عن الارضية التي كان وقف فوقها كل من المعهاء ، والمؤرخين والعلاسة عندما كتبوا في موضوع السياسة والخلافة . وبذلك علل مواقفهم جيما .

هناك اذن واقع تاريخي تم حوله الاجماع بين الفقيه والمؤرخ والفيلسوف . ازاء هذا الواقع اتخذ كل واحد من هؤلاء الثلاثة موقفاً خاصاً : من موافقة الى نقد الى انكار . ثم جاء ابن خلدون فاخذ بعين الجدد كل موقف على حدة ، ورجع الى الواقع التاريخي فظهر ان المواقف الثلاثة لا تتنافى بقدر ما تتكامل ، كل موقف يحلل الآخر . هذه ثلاثة اشجار نبتت من قرية واحدة ، قرية الواقع الذي تم الاجماع حول مواضعه والذي لخصه ابن خلدون بوضوح نادر .

طوبى الفقيه. من الصعب جدا ان يجد المرء بالضبط موقف الفقيه اراء السياسة والدولة في الاسلام، رغم - او ربما بسبب - كثرة ما كتب في الموضوع منذ قرون وقرون. وتأقي الصعوبة من كون الفقهاء يتكلمون دائما عن الخلافة التي لم تطبق الا في مدة قصيرة، وبالحام رباتي، في حين انهم يعيشون تحت نظام لا يمت اليها الا بأوهى الصلات. من السهل اليوم ان نرسمهم بالوصولية والفرائعية دون أن نشبه الى ما في موقفهم من شجاعة، بل من بطولة، اذ يحاولون محاربة اليأس المتسرب الى المعوس والمؤدي الى انهيار الدولة وربما الى اندثار الاسلام!!

يقول الغزالي في احياء علوم الدين: «انتبا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوفا الى مرايا المصالح ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأس. فكيف يفوت رأس المال في طلب الربح.» هذا تعليل واضح بين ضرورة التكيف مع الواقع. فما هو ذلك الواقع؟ الواقع ان الطبيعة الانسانية لا تتحمل النظام الاسمي، اي الخلافة. والوعي بهذه النقطة الاساسية هو الذي دفع الفقهاء الى اهمال مسألة احياء الخلافة. لفتح كتاب ابن تيمية، السياسة الشرعية، فأول ما يلتفت نظرنا هو ان المؤلف لا يتكلم عن الخلافة بقدر ما يهتم بشيء واحد هو تطبيق الشرع. يعني بالدولة الاسلامية دولة الشرع ولا شيء سواها. ان الفقيه وهو بالتعريف، من يتوق الى تطبيق الشرع على الواقع، لا يرجع في احكامه الى آماله بل الى الظروف المحيطة به. لذلك يتكلم كثيرا عن الشريعة وقليل عن الخلافة. ومع توالي الاحقاب يختفي عنده ما رأينا من وضوح التعليل في قول الغزالي، فيلجأ الى نوع من اللادرية الخطابية تدل على حرج الموقف وعلى التباعد المتزايد بين مفهوم الخلافة ومفهوم دولة الشرع. يقول مثلا ابن القيم الجوزية: «ان الشريعة مبناه واساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل الى الجور وعن الرحمة الى ضدها وعن المصلحة الى المفسدة وعن الحكمة الى العبث فليست من الشريعة وان ادخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه.» (14) في آخر اللطاف، امام الواقع المر، ينحذر حتى تطبق السياسة الشرعية. فيضطر الفقيه الى الاعتدال والتسامح فيقلل من

التذكير بالقواعد الشرعية . وها هو ابن فرحون يصرح : « السياسة نوعان . سياسة ظالمة فالشرعية تحرمها وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيرا من المظالم وتردع اهل الفساد ويتوصل بها الى المقاصد الشرعية فالشرعية توجب المصير اليها والاعتداد في اظهار الحق عليها وهي باب واسع تضل فيه الافهام وتزل منه الاقدام . واهماله يضيع الحقوق . . . والتوسع فيه يفتح ابواب المظالم . » (15) يصح الشرع . في مظهر المتأخرين ، مرادفا للعدل والقانون ، وكأن المطلوب منه هو اقرار قانون لم يمد في قدرة العمل ان يقره وحده ، وتطبيق الشرع يوصل الى مقاصد الشرع التي ليست قواعده الظاهرة . الا ان الالتجاء في هذا الميدان يفتح ابواب المظالم . هل يعني هذا القول قبول الاهمال المؤدي الى انتفاء المقاصد ؟ كلا ! لكن الواقع هو الواقع . ما لم يعيره الله بقدرته .

والواقع هو ان تطبيق الشرع حرقيا صعب . وحتى في حالة التطبيق لا يكون النظام الساجم من ذلك خلافة . يتفق الجميع على ان معالم الشرع كانت قائمة تحت حكم معاوية ، ومع ذلك لا يسمونه خلافة . ما هو اذن الشرط الذي يرتقي به الحكم الى مرتبة الخلافة وبدونه يبقى امارة حتى ولو كان عادلا وراعيا راية الشرع ؟ لماذا اجمع الفقهاء على تسمية عمر بن عبدالعزيز وحده خليفة دون سائر بني أمية ؟ ولماذا رفضوا خلافة بني أمية في الاندلس والموحدين في المغرب والفاطميين في مصر ؟ لقد تنبه المستشرقون الى هذه النقطة وادركوا ان الفقهاء يستعملون لا محالة مقياساً ضمنيّاً ليسوا هذا الحكم بالامارة وذلك بالخلافة ، فحاولوا ان يكشفوا عنه لكنهم لم يفلحوا . ولعل اقربهم الى الصواب هو هاملتس جيب الذي ظن ان ما يضمن لصاحبه لقب الخلافة هو القيام بواجب الجهاد . يقول : « ان من يطبق شرعية مسالمة خاملة نسخة باهتة من الخليفة الحق . فامير المؤمنين بالمسي التام هو الرجل الذي ينبذ الخمول والتراخي ويعتني بالقول والعمل دعوى الشرعية الطافرة ضد اعدائها » (16) لو كان احياء فريضة الجهاد شرطاً كافياً لكي ينقلب الملك الى خلافة لكان معظم الامويين في الشرق والعرب خلفاء . . ثم ان التسمية لا تكفي ، قد يسمى السلطان ،

15 - د . م .

16 - XVIII ، ص 148

باستحقاق واجماع ، خليفة وأمر المؤمنين ، دون ان يكون حكمه خلافة حقيقية ، كما مر بنا عند ابن حلسون . ان جيب اخطأ الصواب لانه حصر مفهوم الجهاد في مظهره الحربي ، ولو عممه لأدرك الحقيقة . ان الجهاد بمعناه العام ، الموجه ضد الجاهلية في الداخل وصد الشرك في الخارج ، يمثل علامة - لكن علامة فقط - على المقياس الذي يستلزمه صميا الفقهاء . ان ما يفصل الملك عن الخلافة ليس تطبيق الشرع بل الهدف المتوخى من ذلك التطبيق . قد يجدد ملك ما معالم الشرع لاسباب سياسية عقلية ، ليحفظ الأمن ويشجع على العمل والانتاج ، وبالتالي ليزيد في عمر دولته ، في حين ان الخلافة هي تطبيق الشرع لتحقيق مقاصده .

وما هي تلك المقاصد؟ إنها مكارم الاخلاق . لا يكفي ان نقول : هدف الشرع هو المصلحة ، حتى لو فهمنا منها مصلحة العموم ، اي زيادة الخيرات وتقدم العلوم واستدامة السلم والأمن . يقول ابن رشد ، الفقيه المالكي : ان الشرع اعلى من التاموس العقلي ، ويصرح ابن خلدون : « وما كان منه بمقتضى السياسة واحكامها فمذموم ايضا لانه نظر بعير نور الله .. لان الشارع اعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من امور آخرتهم . » (17) يعني هذا الكلام وهو كلام الفقهاء جميعا ان الدولة السلطانية التي تطبق الشرع حرفيا ليست خلافة لأنها تهدف من وراء ذلك التطبيق الى الراحة والاستقرار ، اي الى غاية دنيوية . اما الخلافة فهي الحكم الذي يهدف من وراء المصلحة الدنيوية المحققة الى مقصد الشريعة . الى ما يسميه الفقهاء وغيرهم مكارم الاخلاق ، كما عبر عنه الرسول في حديث شريف . لا يكون الحكم خلافة الا اذا نظر الى داته كأداة في خدمة هدف أعلى ، لا تكون الدولة خلافة الا اذا جاوزت اهدافها الداتية . عندئذ قد يكون الجهاد علامة على ذلك التجاوز وقد لا يكون . اذا كان الهدف منه هو التوسع فهو داخل في سياسة الدولة لا اكثر ولا اقل ، وهذا بالفعل ما حصل ايام الامويين والعاظميين وغيرهم ، اذا كان الهدف منه هو اعلام كلمة الله فقد بدل على احياء الخلافة ، بشرط ان تكون كلمة الله هي العليا في الداخل قبل التوجه الى الخارج . فالخلافة هي التي تجعل من الغزو جهادا ، لا العكس . وهذا هو ما لم يشته اليه جيب لانه قرأ الفقهاء من خلال مفاهيم المؤرخين .

ليس مقصد الشريعة هو ظاهرها ، لذلك كان الحكم على جزئياتها بالعقل باطلا في نظر الفقهاء (18) لأنه بمثابة حكم ذاتي على قانون موضوعي ، حسب التعبير الهيملي. ليست الشريعة هي ما يفصل الملك عن الخلافة بل تحقيق مقصدها : بوجوده تقوم الخلافة وبانعدامه تنحل الى ملك ، مع ورغم اقامة حدود الشرع . تحت ظل الملك تخدم الشريعة اهداف الدولة وتحت ظل الخلافة تخدم الدولة اهداف الشريعة .

هذا تمييز واضح في ذهن الفقهاء ، ولأنه واضح ، ولأن الواقع ايضا واضح في اذهانهم ، فاهم يوجرون الكلام عن الخلافة ويطبون في السياسة الشرعية . يتكلمون قليلا عن المثل الاعلى وكثيرا عن النظام القائم المقبول لديهم . لماذا ؟ لان مجرد التحليل العقلي يظهر ان الخلافة تعني في الحقيقة تجاوز الدولة ، وبالتالي تجاوز الحيوانية في الانسان ، بمسألة أخرى تعني معجزة . ومادا يجدي الكلام في معجزة لم تقع بعد ؟ المعجزة ، حين تقع ، تشاهد فتلزم الاقرار . يتعرض ابن خلدون لشرط القرشية بين شروط تقليد الخلافة ويتفق مع الباقلاني على تركها قائلا : « ان المقصد منها هو العصبية ولم يبق لقريش عصبية . » ثم يستطرد : « واذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا . » (19) يعني انه لا بد من اعانة إلهية لكي تقوم الخلافة من جديد .

من الشطط ان لا نرى في موقف الفقهاء سوى الخضوع للواقع الانساني . ان واقعيتهم تتأصل في طوبوية دفينية : بما ان الخلافة تستلزم ان يصبح الانسان غير الانسان ، فلا بد من الميئ ، في انتظار المعجزة ، داخل دولة شرعية . اي دولة تطبق الشرع . وهذا موقف عام ، غير متعلق بنوع خاص من الشريعة . فطوبى الفقهاء تحاطب الانسانية قاطبة وتتجاوب مع جميع الطوبويات السابقة واللاحقة . لقد تنبه علان الفاسي هذه النقطة عند تحليله لمعهوم الفطرة حيث يقول : « الفطرة في الاستعمال الاسلامي المروءة التي وضعها الله صفة للانسان منذ ان اصبح انسانا . » (20) ويقول أيضا : « معنى كون الاسلام دين فطرة انه الدين الذي يجعل

18 - « فاعلم غير مستقل البتة ولا ينبغي على غير أهل وأغا ينبغي على أهل متقدم مسلم على الاطلاق . ولا يكن في احوال الآخرة قبول أهل مسلم الا من طريق الوصي . » XXXV ، ص 47 .

19 - XXIV ، ص 138 .

20 - XII ، ص 5 .

أفعال الإنسان فطرية يستحق أن يعتبر بها إنساناً لا حيواناً. (21) وانطلاقاً من هذا المفهوم يعطيا المؤلف تحديداً عاماً لغاية الشريعة بدون أن يربطها بشعب محدد، فيقول: «إن غاية الشريعة هي مصلحة الإنسان كخلقة في المجتمع الذي هو منه، وكسؤول أمام الله الذي استخلفه على إقامة العدل وضمان السعادة المكرمة والاجتماعية والطمأنينة النفسية لكل أفراد الأمة» (22) أن ربط غاية الشريعة بالفطرة الإنسانية فكرة مهمة ومسطقية، وهي التي تظهر لنا أن أساس موقف الفقهاء هو الطوبى، وفي ساء الطوبى ينتفي إمكان التناقض مع الواقع، أي واقع كان. إذا وضعنا الشريعة كمجموعة أحكام، ومكارم الاخلاق مقصداً أسى لها، والدولة أداة لتحقيق ذلك المقصد، فأننا في الحقيقة نحاطب الإنسانية جمعاء، اعتباراً للعطرة التي تميز الإنسان منذ الميثاق الاصيل الذي ربط آدم بخالقه. والى أن تتحقق الطوبى، تعيش كل مجموعة بشرية داخل دولة خاضعة لقانون خاص بها، وقانون الدولة الاسلامية هو الشرع.

واقعية المؤرخ - الاديب. ينظر المؤرخون والأدباء الى السياسة والحكم نظرة مخالفة لنظرة الفقهاء. يتفق الجميع على ضرورة مفاصلة الواقع، لكن الفقهاء وحدهم متعلقون بطوبى الخلافة (23) ان الآداب السلطانية التي تمثل جزءاً كبيراً من التأليف العربي الاسلامي منذ اواسط القرن المجري الثالث تختلف، في محتواها واهدافها، تمام الاختلاف عن النوع الذي رأيناه في الصفحات السابقة والذي يعالج موضوع السياسة الشرعية. يستدل الجميع بالآيات القرآنية والسنة النبوية واقوال الصحابة والتابعين، بيد أن هناك ظاهرة تميز كتب الآداب السلطانية وهي وفرة الاستشهاد بمحادثات تاريخ الفرس واقوال حكماء اليونان. ان الفقهاء لا يعادلون ابداً بين الشرع والعدل الانساني لأن السنة اعلى من ناموس العقل، في حين ان مؤلفي الآداب السلطانية لا يكادون يميزون بين شرع النبي وعدل انوشروان وعقل سقراط.

21 - ن. م. م. ص 70

22 - ن. م. م. ص 7

23 - نتكلم هنا عن النص والمؤرخ الاديب، وفي صفحات لاحقة من الحاشية القيلوف. كبلدج. قد يكون المؤرخ في الواقع ادبياً وحكماً في نفس الوقت فتكون شخصيته مزدوجة لكن هنا لا ينبغي الخلط من أن يميز بين واجهتي الشخصية المزدوجة.

يعتبر ابن خلدون ان الفترة الفاصلة بين عهد معاوية وعهد هارون الرشيد التست فيها الخلافة بالملك ويقول: « قد رأيت كيف صار الأمر الى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق ولم يظهر التعبير الا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً - (24) في هذه الحالة ، ليس غريباً ان تتداخل الشواهد الفقهية الشرعية مع البراهين العقلية المأخوذة عن الحكماء الاقدمين . كان هؤلاء يقولون ان العدل يصلح احوال الرعية ، كذلك يحث اصحاب الآداب السلطانية الخليفة - الملك على التثبت بالشريعة اذ بها يدوم ويستقر الملك . الدولة في نظر هؤلاء الادباء المؤرخين ملكية ، يملكها شخص واحد ، وان كان في الواقع يمثل دائماً بصباً ، اي قبيلة او جماعة . العلاقة السياسية ، في العمق ، هي ان تحكم اقلية اكثرية ، كما يقول ابن خلدون : « ذلك انه ليس كل أحد مالك أمر نفسه اذ الرؤساء والامراء المالكون لأمر الناس قليل بالنسبة الى غيرهم . فمن الغالب ان يكون الانسان في ملكة غيره . » (25) حقيقة السياسة اذن هي امتلاك أمر الآخرين ، والطبيعة الحيوانية في الانسان تدفع الحاكم الى قهر واستغلال المحكوم . لكن هذا يتدخل العقل ، فيبين انه لا بد للحاكم الملك ان يختار بين طريقين : له ان يستغل تفوقه الى اقصى حد ممكن ، لكنه بمحاطر بحكمه في تلك الحال اذ يدفع الاغلبية المقهورة الى ان تبحث عن اية وسيلة تحررها من ربة القهر والاستعباد ، وله ايضا ان يختار استمرار ملكه لأطول مدة ممكنة ، حينذاك عليه ان يقتصد في التصرف ، ان يظهر الرحمة والشفقة ، ان يقلل من الاستغلال ، بكلمة واحدة ، عليه ان يمدل . بما ان الحكم إضافي ، اي بما انه علاقة بين حاكم ومحكوم ، وكلاهما انسان عاقل ، فلا يمكن ان يحس للسلط لفترة طويلة مع السلطة المطلقة ودوام الملك ، فاما بطش شديد قصير واما ملك طويل لئلا . عوضاً ان يكون العدل مناقصاً للملك ، فانه من شروط استقراره ودوامه . وفي نفس السياق يصبح الشرع في الدولة السلطانية الاسلامية من لوازم السياسة ومقوماتها . يتشبه السلطان بالشريعة ، يقرب الفقهاء ، يستشير العلماء مطهرات لهم الاحترام والتوقير ، بل يرفع علم الجهاد ، فسمت الرايا ويعمر الثعور ،

24 - XXIV ، ص 369 .

25 - د . م . ص 228 .

الأفراد لأنها متفرعة عن ، ومدرجة تحت ، مصلحة السلطان ، علما بأن هذه المصلحة ليست بالضرورة دائماً شهوانية خسية . قد يكون السلطان عاقلاً فيصنع الشهرة والصيت فوق ملذات الحواس .

ألا إن هناك شيئاً واحداً لا يجري ذكره أبداً على ألسنة مولمي كتب الآداب السلطانية ، ألا وهو المقصد الاسمي الذي يسميه الفقهاء مكارم الأخلاق ، ويعنون به الشبه بالرسول ، ويسميه الفلاسفة الإنسان الكامل ، ويعنون به التشبه بالله بحسب طاقة الإنسان (28) وهذا أيضاً لا بد من تدقيق . قد يكون السلطان ورعاً أو قد يكون عفاً للحكمة ، إلا أنه في هذه الحال يهدف إلى استكمال الإنسان في شخصه وحده لا في شخص كل فرد من أفراد رعيته . بعبارة أخرى ، إن ما ينقص السلطة هو الحرية كهدف لكل فرد . لذلك قيل : لا حرية في نظام السلطنة ، رغم وجود حريات خصوصية لأفراد وجماعات معينة (29) . إن مفهوم الحرية الأصلية منعدم في السلطة لأن الدولة ملك لعصبة حاكمة ممثلة في شخص السلطان . . فالخزينة والبيروقراطية والجيش . . كل ذلك ملك له يتصرف فيه كما يشاء ، وبالطبع قد يشاء العدل فيتصرف حسب منطق العقل ، كما قد يشاء العكس وهو المألوف .

بما أن الملكية تفصل المالك عن المملوك ، فإن ما يميز السلطة هو فهم عام : بين الدولة والمجتمع الانتاجي ، بين الملك والرعية ، بين الأمر والقانون ، بين السلطان والقرآن ، بين المرد الكامل والمرد العادي . . الخ . وقد يصل هذا الفهم إلى حدّ التعارض الواضح كالاختلاف في الجس واللو واللغة . لم يكن استيلاء الأماجم على دولة الإسلام هو سبب الحكم المطلق بل العكس هو الصحيح . إن الفهم الاجتماعي العام ، الذي نسب فيه نظام السلطة ، هو الذي فتح الطريق إلى حكم الأماجم ، الأكثر بعداً عن الدعوة العربية الإسلامية .

قد يتبادر إلى الذهن أن السلطنة ماضية لطوبى الخلافة . من ماضية الواقع اليومي هذا صحيح . لكن من الماضية الفكرية والدعائية فهذا غير صحيح . لا

28 - هذا هو تعريف الفلطة عند اخوان الصفا

29 - قد اوصفا في بحثنا عن مفهوم الحرية اختلافاً من أجل السلطة مرادفة للخلافة ويقرر من . لا حرية في السلطة .
إلى لا حرية في الإسلام لكن يستقيم المنطق بحسب القول : لا حرية في أية طوبى عند التطبيق

يتمتع السلطان بالضرورة عندما يذكره الفقيه بحاسن الخلافة ، بل يجذب كلامه ما دام يراه يؤكد في الختام انها ، اي الخلافة ، تستلزم ثورة خلقية لا يقدر على اذكائها الا الانبياء . يقول الفقيه ضمناً : ليس الحكم السلطاني خلافة ، فيجيب السلطان : لقد دهمت الخلافة مع رجالها . فيتفق الجميع .

ان الحكم السلطاني يشجع على الحلال الرابطة الاسلامية : كلما كان الفرد وحيداً اعزل ، وكلما هاجرت مقاصد الاسلام الى سماء الطوبى ، تقوى واشتدَّ حكم السلطان ، خاصة اذا كان عادلاً ، منصفاً لنصائح الفقهاء . وهذا ما تنبه له عبدالرحمن الكواكبي حيث يقول في كتابه ام القرى على لسان المرشد الفاسي : « اني اظن ان السبب الاعظم لمحتنا هو انحلال الدينية لأن مبني ديننا على ان الولاء فيه لعامة المسلمين ، فلا يحتسب بمحفظ الرابطة والسيطرة على الشؤون العمومية رؤساء دين سوى الامام ان وجد ، والا فالامر يبقى فوضى بين الجميع ، واذا صار الأمر فوضى بين الكل فالطبع تحتل الجامعة الدينية وتنحل الرابطة السياسية كما هو الواقع . » (30) إذا لم تكن خلافة بالمعنى الصحيح انحلت الرابطة الدينية ، اي اصبح الاسلام طوبى ، فيستقل كل انسان بأمره وتنتشر الفوضى ويعم الخراب الى ان يأتي سلطان مطلق ويقبض على الأمر بيد من حديد ويطيحه الجميع وكأنه احياءهم بعد موت .

هذا هو منطق المؤرخين الادباء ونفس المطلق نجده يجري في مؤلفات الفلاسفة الحكماء .

فردانية الفيلسوف . لقد تصالح الفقيه مع الحكم السلطاني ، مشروطاً اقامة معالم الشريعة ليدهو الناس الى طاعته وينهيهم عن عصيانه . لكنه في نفس الوقت لم يبعد عن قلبه طوبى الخلافة بصفاتها النظام الامثل الذي تتفق فيه مصلحتا الفرد والجماعة وتدوب الاغراض الدنيوية في هدف أسمى . اما المؤرخ الاديب ، وكان في الغالب وزيراً او كاتباً او مستشاراً للسلطان ، فانه اراد ان يعقلن الملك دون ان يغيره لانه يمثل في نظره الحكم الملائم لطبيعة الانسان الحيوانية ، فحاول ان يجمع السلطان

30 - الكواكبي ، ام القرى ، ضمن الاعمال الكاملة ، القاهرة 1970 ، ص 159 .

بتحقيق اغراض عامة ، مثل الامن والعدل والرخاء ، تكون ضمانا لاستمرار ملكه ودوامه . مقابل هذين الموقفين ، ماذا كان موقف الفيلسوف الحكيم ؟

لننظر النظر في التتابع الزمني وفي الترابط المنطقي بين الموقفين السابقين . من الوجهة الزمنية كان الحكم في الاسلام خلافة ثم صار ملكا ازداد تمعنا جيلا بعد جيل وأصبح الامل في استحالته من جديد الى خلافة منوطاً بمعجزة شبيهة بالمعجزة الاولى ، معجزة الرسول . اما من الوجهة المنطقية فان الشرع كان وسيلة لتحقيق مكارم الاحلاق ، اي لتأنيس الانسان ودفعه الى التشبه بالنبي محمد الذي ربه جبريل ، ثم صار بعد ذلك قانونا ، مثل سائر القوانين ، يهدف فقط الى صان الامن للرعية والراحة للسلطان . لتصور الآن النتيجة المنطقية التي يتحتم على كل مرء عاقل ان يستخلصها من هاتين المقدمتين ؟

ان الغاية العليا من الحياة الدنيا هي تحقيق مكارم الاحلاق ، وهذا المفهوم يعني عند التدقيق تعليب الروح على النفس ، والمقل على الطبع الحيواني ، وهو هدف بديهي لكل ذي عقل سليم . ان الدولة ، وهي حلاصة التجميع الانساني ، لم تعد تضمن للفرد تحقيق تلك الغاية كما هو واجب عليها عقلا ودينا . فماذا يسع المرء العاقل ، في هذه الحالة ، سوى البحث عن سبيل آخر يوصله الى الهدف المنشود ؟ وذلك السبيل لا يمكن ان يكون سوى طريق العزلة والانعزال . لا شك ان الاغلبية ستستفاد للمطعم الحيواني وستنسى نهائياً الغاية من الحياة الدنيا ، لكن كل من يتذكر الميثاق الذي يربط الانسان بحالقه ، والامانة التي قبلها الاساس دون سواء ، يعلم ان واجبه هو ان يسجو بنفسه وروحه ويهجر القرية الظالمة .

تتداخل في هذا الكلام العبارات العلمية اليوبانية والمصطلحات الصوفية الاسلامية ولقد تعدنا ذلك ليتسه القاريء الى ان فردانية الملاسة والمتصوفة ، هي نتيجة منطقية ، ان لم نقل حتمية ، لطوبوية الفقهاء وواقعية المؤرخين الادباء . لقد وجد الملاسة المسلمون في المؤلفات اليوبانية مبررات لموقفهم الانعزالي الفردي ، لا ان ذلك الموقف لم ينشأ عن مقروءاتهم بقدر ما نشأ عن الوضع المعاش ، ذلك الوضع الذي تسبب ايضا في انعزال المتصوفة .

يقول الغارابي : « المدينة التي يعصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تسال

بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة. (31) ويقول في محل آخر ان الاساس يتوق بطبعه الى الكمال ، وان علم السياسة هو علم الوسائط التي يصل بها المرء الى السعادة التي هيأه طبعه لها . معلوم ان هذه التعريفات مأخوذة من الفلسفة السياسية الافلاطونية ، لكن اذا اصطللحنا على ان مفهوم السعادة في الحقيقة مرادف لمفهوم مكارم الاخلاق ، فلا يسع الفقيه الا موافقة الفيلسوف في المهدف المنشود . فم يعترق الاثبات؟ في مسألة سبل تحقيق المهدف . ينتظر الفقيه معجزة ربانية تقلب طبيعة الافراد وتصلح احوال الراعي والرعية فينجو الجميع . اما الفيلسوف فانه يحاطب العقل وحده ويمتد عليه وحده ؛ يمتد ان الفرد العاقل يستطيع ان ينجو بنفسه ، بل يجب عليه ان ينجو بنفسه دون التفات الى الغير .

ننتبه هنا الى ان هذه النتيجة بالذات ليست هي التي وصل اليها فلاسفة اليونان الكبار ، اذ لا وجود للفردانية في مدينة افلاطون . غير ان التطورات التي حصلت بعد قيام امبراطورية اسكندر وانهيار الجمهوريات الاغريقية دفعت الناس الى تأويل المذهب الافلاطوني تأويلا مردابيا ، والى اعتبار الجمهورية الافلاطونية ، لا كمخطط اصلاحى لدولة فعلية ، بل كاسطورة تمين المرد على تلبس طريق النجاة بنفسه ولنفسه . فتأثر الفلاسفة المسلمون بتلك التأويلات النيو افلاطونية لانها كانت توافق احوالهم وظروفهم . يحق لنا ان نقول ان تأثير الظروف الاسلامية في فهم الفلسفة السياسية اليونانية كان اكبر من تأثير الفلسفة ، ذات الطابع اليوناني ، في ادراك الفلاسفة المسلمين للنوضع المحيط بهم .

لهذا السبب نجد المنطق الحقيقي لمجموع التأليف الفلسفي الاسلامي ، من الفارابي الى ابن رشد ، عند ابن باجه . لقد قيل ان هذا الاخير ، المقلد للمرداني المتطرف ، قد تحطى حدود الاسلام (32) . لكننا اذا تمنا في المسألة نجد انه لا يمدو التصريح بما كان ضمنيا عند من سبقه من زملائه الملاسقة . يصرح ان البحث عن السعادة واجب على الفرد العاقل وان واجب الفرد على نفسه مقدم على واجبات الدولة والمجتمع عليه . يصرح انه من الممكن ان يدرك المتوحد السعادة داخل المدينة الضالة او

31 - XII ، ص 98

32 - XXXIV ، ص 159 الى 169 .

العاسقة . أو لم يقل الفارابي وابن سينا نفس الشيء بكيفية ملتوية ؟ قد يكون تدهور
الأوضاع العامة في العالم الاسلامي ، بعد القرن الخامس الهجري ، قد زاد من يأس
ووحشة ابن باجه ، لكن هل كان الفلاسفة الآخرون اكثر منه رضى على الظروف
المحيطة بهم ؟ كيف يتسنى لنا ان نقول ان ابن باجه تعدى حدود الاسلام ونحن نعلم
ان الدولة القائمة هي التي اهتمت غاية الاسلام ومقصده الاسمي ؟

ان العصم الذي تكلمنا عنه في الصفحات السابقة قد انشأته الدولة الآسيوية التي
تأسست على اثر فتوحات الاسكندر المقدوني وعمقته الامبراطورية الرومانية . فكان
من احطط سماته ورموزه ظهور الديانة المسيحية كدولة داخل الدولة العامة . وبقي
ذلك العصم رغم توحيد الدولتين على يد قسطنطين عندما جعل من المسيحية دينا
رسميا . كذلك ، بعد فترة قصيرة ، كان فيها الحكم خلافة حقيقية ، ظهر نفس العصم في
الدولة الاسلامية . فهذا التشابه في الاوضاع العامة هو الذي يفسر لنا تهافت الفلاسفة
المسلمين على التأويلات الهيلينية للأفلاطونية ، بل حتى لو لم تكن هذه التأويلات
موجودة لأبتدعوها بدافع حاجتهم اليها . ان قيمة الفلسفة الاسلامية تكمن في كونها
شهادة نقدية وادانة للأوضاع القائمة . ان لم نعتبرها في هذا السياق فاننا نسلبها كل
اهمية فكرية وتاريخية . بعبارة أخرى ، لن ندرك معناها الحقيقي الا اذا رأيناها في
ضوء طوبى الفقهاء وواقعية المؤرخين الادباء .

لنا ان الفردانية ليست خاصة بالفلاسفة وهذا دليل على انها ليست فقط نتيجة
اطلاعهم على الفكر الاغريقي . المبارزة خاصة بهم لأنهم متأثرون بالمصطلحات
الفلسفية اليونانية لكن المضمون موجود عند المتصوفة تصرحاً وعند الفقهاء تلويحاً .
لهذا السبب ، تتساكى الحكمة مع الفقه والنصوف عند كثير من المؤلفين المسلمين
وحتى عند الفلاسفة انفسهم . ويسهل ذلك التساكن والامتزاج غموض كلمات هورية
مثل : السعادة الازلية ، تحرير النفس ، الاشراق .. الخ ، التي يمكن استخراجها مع
شيء من التأويل من القرآن والسنة . رغم كل هذا يجب التشديد على نقطة مهمة وهي
أن فردانية الفلاسفة تعبر عن رفض شامل للحكم السلطاني القائم ، في حين أن طوبوية
الفقهاء تنهي بقول ذلك الحكم باعتباره ضرورة وقتية ، مع التطلع الى زواله بمون
الله وتوفيقه .

يرفض العلاسفة السلطنة رفضاً مطلقاً ، لكن الرفض المطلق يعني في آخر تحليل عدم ادراك الشيء المرغوض . وهذا هو بالضبط لبُّ اعتراض ابن خلدون عليهم⁽³³⁾ . يذكر الفارابي بين آراء اهل المدن الجاهلة والضالة الرأي القائل : « ان الطبيعة غير منظمة ، كلها تعالب وصراع . أن يكون كل انسان متوحداً بكل خير هو له ، ان يلتبس ان يعالب غيره في كل خير هو لغيره وان الانسان الأقهر لكل ما يناوئه هو الاسعد . »⁽³⁴⁾ هذا رأي في الاجتماع الانساني ، ولكن قيل ان يظهر كرأي ، او لم يكن واقعاً ثابتاً ؟ والحكم على الرأي بالضلال والجهل يمنع من سير الواقع وبالتالي من بقصه وتفسيره . هذا الواقع هو الذي كان نقطة انطلاق ابن خلدون الذي اراد بكل قواه ان يفحص ويفهمه . ان ابن خلدون يوافق على اهداف العلاسفة ، لكنه لا يقبل افعال وازدراء الواقع بدعوى انه ضلال كله . لذلك ، عندما تعرض لذكر السياسة ، التي ينتظم بها أمر المصراع ، لم يجعل باقوال الفلاسفة مبرراً موقفه بما يلي : « وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وانما معناه عند الحكماء ما يجب ان يكون عليه كل واحد من اهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستعنوا عن الحكم رأب ويسون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية وليس مرادهم السياسة التي يعمل عليها اهل الاجتماع بالمصالح العامة ، فان هذه غير تلك وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة او بعيدة الوقوع وانما يتكلمون عليها على جهة المرض والتقدير . »⁽³⁵⁾

ان الفيلسوف المسلم لا يعبر عن سياسة فعلية بقدر ما يعبر عن دعوة اخلاقية يخاطب بها وجدان وعقل الفرد الممرل من المجتمع . ان فردانيته نتيجة جدلية للسلطنة القائمة .

يقدم لنا المقيه والمؤرخ والفيلسوف نماذج متخيلة عن السياسة والدولة ، فيها تطلع الى عالم بلا دولة ، وفيها في نفس الوقت قبول وتثبيت للدولة القائمة . في مفكر واحد قد يتعايش الطوبوي الذي يحلم والواقعي الذي ينصح للأمير والحكيم الذي

33 . رأينا ان هينل يوجه نقداً متايهاً لكاتب وروسو .

34 . XII ، ص 127 و 128 .

35 . XXIV ص 540 .

يخطط لمدينة بلا سلطان. الفكر السياسي الاسلامي اذن صورة معكوسة للتجربة السياسية العربية.

اذا كان العرب قد مروا من ملك طبيعي الى خلافة اسلامية ومنها الى ملك سلطاني. فليس غريبا ان يحافظ الفقيه على فكرة الخلافة مع اعتراجه انها اقلبت الى ملك، وان يدون المؤرخ ايام قبائل العرب حيث تتكشف له آثارها في سلوك امراء بني امية وبني العباس من خلال الطلاء الاسلامي، وان يستخلص الفيلسوف من هذا التناقض بين التطلع الى الخلافة والخنوع تحت الحكم السلطاني، ان سبيل السجادة هو اعتزال المجتمع والانكماش على الذات بهدف تزكية النفس وتسمية المواهب.

ان الطوبى السياسية في الاسلام - تلك التي يسميها الفقيه خلافة والفيلسوف مدينة فاضلة - هي ظل السلطنة القائمة. وذلك بمعنىين مختلفين. هي اولا نتيجة عكسية، صورة مقلوبة للوضع القائم في القلوب والاذهان المتضايقة منه. وهي ثانيا وسيلة لتقويته وتكريسه، فتتقلب بالضرورة الطوبى الى ادلوجة. يعيش المرء تحت سلطان ويتخيل نظاما لا يحتاج الى سلطان: «الوازع فيه ذاتي لا خارجي» حسب التعبير الخلدوني. فيقول له الفقيه: ذلك هو الخلافة. ويقول له الفيلسوف: هي المدينة الفاضلة ويقول له الصوفي: تلك هي طريقة الاخوان. لكن اذا سأل: متى وكيف؟ برز الأول: عندما يشاء الله ويغير طبيعة البشر، ويرد الثاني: الخطاب موجه للفرد العاقل الحكيم وحده، ويرد الثالث: بعد ان يتربى المرء وينسلخ عن طبيعته الحيوانية. وهي كلها اجوبة لا تضر السلطان في شيء بل تخدمه وتقوي مركزه خاصة اذا كان مشبعا بالحكمة بفضل الشهرة والصيت على اللذة الشهوانية.

هكذا نرى ان المفكرين المسلمين يتفقون في تصورهم لطبيعة الدولة، ويستعملون مفهوما واحدا، هو الذي نجده في العاموس تحت مادة دول. اذا خصنا تعريفاتها وجدناها تشاؤم جميعها ميدانين: الحرب والمال، وتؤدي معنيين: العلبة والتناوب. ان العلة في الحرب تؤدي الى الاستيلاء على المال والاستقلال به. لكن الحرب سجال، ولا دوام لسلطة جماعة واحدة، لا بد ان تضعف وان تحلفها جماعة أخرى. وما تحليلات ابن خلدون المتشعبة الا تعيينات لفكرة القهر والاستئثار من جهة

وفكرة السداول من جهة ثانية³⁶ بمعنى الدولة عنده اولا آلة القهر والعلة والاستقلال بالملذات والمفاخر، فصعها وصف المحلل الاجتماعي. وتعي من جهة ثالثة مدة استيلاء جماعة مخصوصه على السلطة والمال، فيحاول تحديدها بوسائل طبيعية ويحول الى مؤرخ وفيلسوف تاريخ. والعكرتان موجودتان في القران الذي يلخص تاريخ الأولين السابق للوحي الذي احدث قطيعة في حياة الشر بين الاساية المحيوسة والاسانية المعطرية.

هذا هو واقع الدولة، مفهومها هو النسلط. لا يمكن تصور دولة بلا قهر وبلا استئثار جماعة معينة للخيرات المتوفرة. وبالمقابل لا يمكن تصور الحرية الا خارج الدولة، اي في نطاق الطوبى. ان العقيه والمؤرخ والفيلسوف يفترضون دولة جائرة ودولة عادلة، ويعملون المستطاع بالدعوة والصح لكي يرجع العدل على الجور. لكنهم جميعا مقتنعون ان الدولة، قبل ان تكون عادلة او جائرة، تعني الامتلاك، ي ان يكون المرء في ملك غيره، وان العدل في الدولة لا يعدو المحافظة على الامس وتنظيم تنازع الناس وتدافعهم. اما العدل التام، الحق، الحرية، فلا وجود لشيء من ذلك في الدولة مهما اتصمت بالظام والعقل. يقول الجسج بعبارات مختلفة: الهدف الاسمي للانسان هو السعادة وسبيلها الشريعة. لكن الشريعة جردت من مقاصدها والمحدرت الى مستوى قواعد تحكم مصلحة الحاكم لأنها تضمن له الراحة بقدر ما تضمن حقوق الرعية³⁷. الحكم الصحيح هو الخلافة، كل حكم غير الخلافة جائر لانه يهمل مقاصد الشريعة. فلا وجود للسعادة في ظل الدولة الجائرة. فينتج عن هذه المقدمات اليأس من اصلاح الدولة. ان الدولة السلطانية ساهية عن تربية الفرد لأنها غير مهتمة بمصلحته الاحرورية. لهذا السبب لم يهتم احد باصلاحها او انقاذها اذا سرى فيها الصنف. يقول ابن خلدون: «ان الصنف اذا نزل بدولة لا يرتفع». وقبله قال اخوان الصفا: «اعلموا ان كل دولة لها وقت منه تبثديء ولها غاية اليها ترتقي وحداً اليه تنتهي، واذا بلغت الى اقصى مدى غاياتها ومتهى نهاياتها احدثت في

36 - يقول ابن خلدون نقلاً عن الطبري: «كتب الدولة يعني المحدثان» XCVI، ص 601.

37 - عندما يقول علال الناسي: «الشريعة احكام تنطوي على مقاصد وتعتمد تنطوي على احكام» (XIII، ص 143). إنه يتكلم على الواقع لا على الواقع.

الانحطاط والنقصان ، وبدأ في اهلها الثوم والخفلان واستأنف في الاخرى القوة والشايط والظهور والانيساط ، وجعل كل يوم يقوى هذا ويزيد ويضعف ذلك وينقص الى ان يضمحل المتقدم ويتمكن الحادث المتأخر . (1)

يعني اصلاح الدولة لدى الفقيه او الفيلسوف نقض دولة السلطة وابدالها بـ (لا دولة) الخلافة او لا دولة المدينة الفاضلة . فالأمر يتعلق اذن بثورة على الطبيعة البشرية . اما النصائح التي يتقدم بها بعضهم فالهدف منها الابقاء على السلطة وضمان استمرارها في نطاق العمر المقدر لها . ليس ذلك اصلاحاً لأنها مهما تحلت بالعدل فانها ستبقى سلطة ، وبما انها مبنية على السطو والقهر فانها بالدوام مهددة بمداومة من هو اقوى منها . الاصلاح الحق هو ان تصبح آلة تخدم الهدف الاسمي للأمة وهذا أمر لا يتحقق الا بلحام رباني . ما من دولة سلطانية الا والفرد مستعبد فيها . الفرد عضو حقيقي في الأمة الاسلامية ، لكنه ليس عضواً فعالاً في الدولة التي ليست دولة الأمة لانها بالتعريف دولة فرد او جماعة .

هكذا نصل الى جوهر التجربة السياسية الاسلامية ، اعني التخارج بين الدولة والقيمة ، بين التاريخ والحرية ، بين قانون الجماعة ووجدان الفرد . رأينا عند ابن خلدون ، ولما في تطور الوقائع التاريخية كما يسردها المؤرخون ووجدناه كذلك في منطق المكر السياسي الاسلامي . اننا نجهل الكثير عن تاريخ القرنين الاولين للهجرة ، رغم ذلك نستطيع ان نطمئن نسبياً الى الشهادات المتعددة التي بنا عن طبيعة الحكم في ذلك العهد . واتفاق الفقهاء والادباء والمؤرخين والصوفية والفلاسفة في حكمهم على السلطنة دليل على ان الواقع الذي عاشوا فيه جيباً كان واحداً ويعيداً عن مقصد الشريعة . ان الكيفية التي يتصور بها المعكرون المسلمون الدولة مؤثر مهم على جوهر واقعها . ان طوبويتهم تشكل الوجه الآخر لواقعيتهم : الطوبى نتيجة السلطنة وتعويض عليها ، الفردانية ثمرة الاستبداد وثورة سلبية عليه . ان جوهر التجربة السياسية تحت ظل السلطان هي التناقض المعروف بين المدينة والبيت ، اي بين السلطة العمومية وسلطة الفرد على نفسه . الفرد داخل الدولة مستعبد بالتعريف ، فلا يعرف الحرية الا اذا خرج منها او عليها .

38 - عمر الدسوقي ، اخوان السقاء ، القاهرة ، 1948 ، ص 81 .

هناك التباسات يجب ان نلقت النظر اليها .

الالتباس الاول حول علاقة الفقه بالفلسفة . تكلمنا كثيرا على الخلافة والمدينة العاصلة . هل المفهومان مترادفان ام متضادان ؟ هل فهم الفلاسفة المسلمون افلاطون على ضوء الفقه الاسلامي ام نظروا الى المدينة الاسلامية على ضوء تحليلات افلاطون ؟

ان القاريء المسلم ، وهو يطالع مؤلفات الفارابي مثلا ، لا يملك بترجم العبارات اليونانية الى مفاهيم اسلامية . يفهم من الناموس الشريعة ومن المشرع النبي ومن المشرع الثاني الخليفة ومن المدينة الفاضلة الخلافة ومن الرأي الصحيح الاسلام المؤول تأويلا عقليا ومن السعادة الابدية الجنة .. الخ . ان ترجمة نص ما وتحويله الى محيط فكري غريب عنه عملية طبيعية وصعبة وهي فوق ذلك سلاح ذو حدين . هل قام المؤلفون المسلمون بهذه الترجمة عن حسن نية ام بقصد التقية والتستر ؟ قد تكون وسيلة بريئة لتقريب افلاطون من افهام المسلمين وقد تعني تطبيقا أعمى للنظرية اليونانية باعتبارها صالحة لكل الظروف . اذا صح الافتراض الثاني فمعناه ان الفلاسفة المسلمين وضعوا الافلاطونية في مقام الحقيقة المطلقة المجردة واستعملوا المصطلحات الاسلامية لتنطيتها وايصالها الى ادهان الجمهور .

لكن لماذا لا نعتقد فيهم حسن النية ؟ لماذا لا نقول انهم فعلا فهموا المذهب الافلاطوني على النحو الظاهر في مؤلفاتهم . اننا نتعامل معهم مفترضين انهم اطلعوا على افلاطون الحقيقي رغم اننا نعلم انهم اطلعوا على افلاطون الهيلينستي فقط . والفرق بين الاثنين كبير في المجال الماورائي واكبر في الميدان السياسي . ان الجمهورية المستقلة التي عاين احتضارها افلاطون الحقيقي في اواسط القرن الرابع قبل المسيح اصبحت بعيدة التصور قل مشاة الفلسفة الاسلامية بآل سنة ، بعد ان عم الارض المعروفة بنظام الامبراطورية القائم على السلطة المطلقة . ليس غريبا في هذه الظروف ان تظهر المدينة العاصلة كسقيض للامبراطورية القائمة ، اي ان تمثل بالضبط ما كانت تمثله فكرة الخلافة في الاسلام . فالخلافة طوبى ، مثل اعلى ، كجمهورية افلاطون تماما . وفي

سواء المثالية تتشابه كل الطوبويات(39).

هذه نظرة الى الفلسفة الاسلامية ، ان صحت ، فانها تثبت ما قلناه عن تطور مفهوم الخلافة

اما الالتباس الثاني فهو حول كلمة خلافة ذاتها . لقد اظهرنا في التحليلات السابقة ان الخلافة هي طوبى عند العقهاء انفسهم ، وبالاخرى عند غيرهم ، اي ٣ النظام الامثل الذي لم يتحقق ، ولا يمكن ان يتحقق ، الا بمجرة ربانية . هناك ادن فرق يعصل بين الخلافة كنصور ، كمكرة ، والخلافة كنظام قائم . لقد نبه ابن خلدون على هذه الظاهرة في التاريخ الاسلامي ، فتكلم على الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية . يختلف المؤرخون في تحديد بداية انقلاب الاولى الى الثانية ثم بعد ذلك الى ملك صرف ، لكن لا احد منهم يشك ان فكرة الخلافة غير نظام الخلافة . بعبارة أخرى الخلافة هي غير الدولة الشرعية . هذه هي الخلاصة الضمنية لكلام العقهاء وهي في نفس الوقت المقدمة الضرورية لكي يستقيم . هذه نقطة دقيقة اهلها الكثيرون فكان هذا الاهمال سبب عدم تعاضد بين المسلمين وغيرهم وحق بين المسلمين انفسهم . فمثلا ، يستعمل علي عبدالرازق كلمة خلافة للتعبير عن الدولة القائمة في الاسلام ، تماما كما يفعل المنشرقون ، في حين ان رشيد رضا لا يفرق بين الخلافة والدولة الشرعية . وكلا الباحثين الشهيرين ، رغم اطلاعهما الواسع ، أهملتا النقطة الاساس ، اي ان الخلافة مثل اعلى لا يتحقق الا بتوفيق والهام من الله . يجب ادن ان محص الكلمة للفترة التي تعبرت فيها الطبيعة الانسانية ، التي كان فيها الوارع ديبيا صرف ، وان كما لا نستطيع تحديدها زمنا بالصبط(40) وفي غير تلك الفترة ، فالحكم اما ملك طبيعي بحت ، واما خلافة صورية تحافظ على معالم الشريعة لكن يستعمل فيها الوارع من ديبى الى طبيعي قسلي ، بتعبير ابن خلدون .

39 - عسا ان يقول ان هذا التوافق بين الخلافة والمدينة الفاضلة يخضع فكر الفلاسفة المسلمين وان صحت على افلاطون الملبسني فإنه لا يصح على افلاطون الحقيقي الا في حدود صيغة جنس .

40 - لما يرفع الوحي . ويستمع الاطام والتوفيق . لا يعني المرة بذلك الا مدح . عندما تبدو نتائج الاعمال بحسب النوايا

نقرأ عند علال الماسي التعريفات التالية : « مكارم الاخلاق هي مقياس كل مصنعة عامة » « الشريعة احكام تطوي على مقاصد ومقاصد تنطوي على احكام وهي بست من فيل القانون الطسمي الموضوع في الخليفة . » « العدالة في الاسلام من صميم التطبيق للاحكام الشرعية وليست نظرية مستقلة عنها . » « السياسة ملارمه ليس اي لا بد ان تكون السياسة تنفيذا للدين طبق احكام القرآن . » « التشريع الاسلامي خاضع للعرف ، لكن العرف في الاسلام ليس هو ما يتعارف عليه مجتمع ما ولكنه ما تمارت عليه الانسانية منذ نشأها . » (41) من الواضح ان المؤلف يتكلم على الاسلام كمثال اعلى ، كطوبى . يتكلم على الخلافة كما عرفها كما تسع لتحليلات ابن خلدون هذه تعريفات ، لا تصدق على الانسان الحيواني في علاقاته اليومية ، بل على الانسان الفطري كما اراده الله ان يكون . ولكي تستقيم تستلزم معجزة ربانية . والمعجزة ، بالتعريف ، ممكنة في كل لحظة . لذلك لا ينكح الفقيه بذكر بالمثل الاعلى حتى ولو ظهر له بعيد التحقيق ، لكن الفقيه لا يساوي ابدا بين المثل الاعلى والنظام القائم .

اذا سميا المثل الاعلى خلافة ، فيجب ان لا نطلق الكلمة على الانظمة التي جاءت بعد الخلفاء الراشدين (42) . واذا سميا النظام القائم خلافة ، مع اننا نعني خلافة صورية ، فيجب ان نطلق على المثل الاعلى اسما آخر . والا تاه بنا الحديث وتعذر التفاهم ، كما وقع بالعمل أثناء الصحة التي احدثها كتاب علي عبدالرازق (43) . انما كما لاحظ القاري ، مخصص كلمة خلافة للتصير عن المثل الاعلى ، عن الحكم الذي يكون فيه الوازع دينيا ، وواجها بالطمع صموبة كبرى في اختيار صارة للاشارة الى الحكم الذي يكون فيه الوازع عصبية والذي يهم وحده المؤرخ والسياسي الواقعي . ان عبارة دولة اسلامية مرفوضة ، ما دامت الدولة الاسلامية في الحقيقة هي الخلافة ، عبارة دولة شرعية أصح . لكن تتسبب في التباس كبير لأن القاري العادي لا يفرق بين الدولة الشرعية والخلافة . اذا قلنا دولة الاسلام او دولة

41 - XIII ، من 43 ، 31 ، 77 ، 191 .

42 - ان الصحة ذاتها (خلفاء راشدون) تستلزم الاطام والتوقيع .

43 - علي عبد الرزاق ، الاسلام وأصول الحكم . القاهرة ، 1925 .

المسلمين ، قالقول مقبول ما دمنا لا نعني به نظاما اسلاميا بل فقط نظاما تقام فيه شعائر الاسلام ويعيش فيه مسلمون مؤمنون . لكن الالتباس لا يرتفع . تبقى عبارة دولة سلطانية وهي التي اخترناها لانها الاقرب الى الواقع والاقبل التباسا . صحيح ، ان المؤلفين الغربيين ، وماكس فيبر خاصة ، يستعملونها بكيفية خاطئة . يطلقونها على الملك المطلق التميز بالجمهور والعدوان ويظنون ان الاسلام ، كمقدمة وكمجتمع ، لا يعرف ، بل لا يتصور ، سواء . وهم خاطئون من وجهين . اولاً ، لا يركي الفقهاء الا السلطة العادلة الشرعية ، اما الجائرة فانهم يحذون العمل على روالها : ثانياً ، يتعايشون مع السلطة العادلة ، لكنهم يحنون الى النظام الامتل ، الى الخلافة ، رغم انهم لا يتكلمون عليها كثيرا لان قيامها مرهون بالشئنة الربابية وحدها . ان استعمال المستشرقين ، مع ما فيه من نوايا سيئة ، يشكل عقبة في وجه دبرج العبارة المقترحة . لكن في غياب مصطلح ادق ، الاقرب الى الواقع هو ان نسمي النظام السياسي الذي عاش تحت ظله المسلمون في جل تاريخهم بدولة السلطنة⁴⁴ .

ان الخلافة هي طوبى المكر السياسي الاسلامي . لهذا السبب بالدات ، اي لاهها مثل اعلى وتخييل ، لا يجوز ان نقول ان الدولة الاسلامية ، ان هذه العبارة متناقضة في ذاتها اذا اخرجناها من عالم للمقولات الى عالم المعسوسات : تشير الدولة الى مستوى ويشير الاسلام الى مستوى آخر . تتقيم العبارة (دولة - اسلامية)⁴⁵ في ظروف غير طبيعية حيث يصح الانسان غير الانسان وحيث تتعير القواعد العامة للسلوك الشرعي ، فتتحول الدولة الى لا دولة ويذوب هدمها المحدود في الغاية العظمى للامة جمعاء . اما في الظروف العادية ، تبقى الدولة في نطاق الحيوانية ، غايتها العلة والفهر والاستئثار بالخيرات ، فلا يمكن ان تتحول تلقائيا الى أداة تنوحي تحقيق مكارم الاخلاق .

44 ان اللفظ العادلة هي ما يطالب به رشد رجا في كتابه الخلافة والامامة العظمى (1922) واللفظ الجائرة هي ما يسمي على عبد الرارق عندما يعد الخلافة في كتابه المذكور انفا . اما علاك القاسي فإنه لا يرضى هذه ولا بسك . بل يبعد الى الذكرى طوبى الخلافة الحق

45 . تربط بين الكلمتين لتركز على أن الاسلام ليس صفة لامة طرجيا بالدولة ، بل هو لها واصلا

رغم هذا ، يقول المستشرقون ان الاسلام ثيوقراطي . هل لتوهم معنى ؟ اذا
رحمنا الى المصمون اللعوى لكلمة ثيوقراطي فالمول صحيح لأن الحكم في الاسلام فعلا
بيد الله . غير ان المستشرقين يعنون بالاسلام الدولة الفاعلة ويقولون ان تلك الدولة
كانت في عصون التاريخ ثيوقراطية . وهذا واضح البطلان لأن السلطة تعني مد
المداية حكم السلطان وحده حسب نزوات ارادته . قد تكون ثيوقراطية بمعنى انها
استعملت الشريعة لتثبيت حكمها وهذا واقع ، كما يعترف به جميع الفقهاء
والمؤرخين . لكن لا يجب ان تلتصق تلك الصفة بالاسلام كمقيدة . ان الدولة التي
يكون فيها الحاكم خليفة الله في ارضه دولة آسيوية ، دولة داريوش والاسكندر
ونبيرون ، لا دولة محمد . لأن الدعوة الاسلامية (اي مقاصد الشريعة) غريبة فيها
ومهجورة ، ولا نجد بين المؤلفين المسلمين من يقول عكس هذا . يجوز للمستشرقين ان
يقولوا ان الاسلام كمقيدة لم يمر شيئا في الدولة الآسيوية الثيوقراطية ، لكن لا يجوز
ان يقولوا ان الدولة كانت ثيوقراطية بسبب الاسلام . مع المعنى الدقيق الذي
يعطونه لكلمة ثيوقراطية . كما يمكن لهم ان يقولوا ان الاسلام يهدف الى ان تكون
الكلمة العليا ، في الدولة والمجتمع ، لله . لكن عليهم ان يوضحوا ان هذا الحلم لم
يتحقق في اغلب فترات التاريخ الاسلامي . فلا يجوز ان يوهمو القاريء ان الدولة
الواقعية كانت فعلا خاضعة لحكم الله لأنها كانت في الحقيقة كل شيء سوى ذلك .
نلاحظ هنا ، كما في سائر الحالات المتعلقة بالاسلام ، خلطاً بين النظرية والتطبيق .

قد يتساءل القاريء : وما القول في التعريف المتداول بين المؤلفين المسلمين منذ
لقرن الماضي : الاسلام دين ودولة . هذا اعتراض يبدو قويا ، لكن اذا وضعنا في
نطاق التحليلات السابقة يظهر بوضوح انه لا يمر بالدقة المطلوبة عن حقيقة الموقف
الاسلامي من السياسة والدولة .

نشأت هذه العبارة في صفوف سلمية القرن الماضي ردًا على الدعوة المتأثرة
بالمغرب والرامية الى تحرير الدولة الفاعلة من التزاماتها نحو الدين . كانت السلطة في
الواقع مستقلة عن مقاصد الشريعة ، لكنها كانت مضطرة لكسب موافقة الفقهاء على
المحافظة على الظواهر ، اي على القواعد الفقهية . فحالت الدعوة الليبرالية لتسير في
مسار الخط الذي ذهب فيه الحكم السلطاني ولتطالب بقطع كل صلة مع الشرع . فرأى
فيها الفقهاء دعوة الى تحرير السلطان من كل قيد واعتبروا من واجهم التذكير

بالشروط الشرعية التي تحد نسبيا من السلطة المطلقة وكان ذلك التذكير في ظروف القرن الماضي من مصلحة الشعوب الاسلامية(46).

ان العبارة - الاسلام دين ودولة - وصف للواقع القائم منذ قرون ، اي لحكم سلطاني مطلق يحافظ ، لاسباب سياسية محضة ، على قواعد الشرع ، وليست بأي حال تعبرا عن طوبى الخلافة كما حطتها في الصفحات السابقة . ما يجب ان يلمت نظر القاريء في العبارة المذكورة هو واو الربط الدال على التساكن لا على الاندماج والاصهار ، مع ان مطلق الخلافة الحق يقتضي ان الدين لا يتساكن مع الدولة بل يصهرها ليعملها الى لا دولة . تعني كلمة اسلام في العبارة المذكورة الحضارة التي تطورت أثناء التاريخ في دار الاسلام ولا تعني ابدا المقيدة(47) . لتلك الحضارة عيبرات من ضمنها تساكن الدين والدولة دون ان يميز في الصق احدهما الآخر . نلاحظ بالفعل من جهة ان الدولة لم تحول الاسلام لتجعل منه دين دولة(48) ، لو تحقق هذا لكانت الدولة صنفا بعيد ، لكان في ذلك شرك بالله وهو ما يحرمه الشرع تحريما قطعيا ، ومن جهة ثانية ان الاسلام لم يحول الدولة الى مؤسسة دينية لأن الدولة في الظروف العادية تعني دائما الملك الطبيعي ، لو حصل التمييز المذكور واصبحت الدولة أداة تمكن كل فرد من التحلي بمكارم الاخلاق لما نشأت الحركة الصوفية التي تدعو كل فرد الى النجاة بنفسه غير عابىء بغيره .

نواجه هنا مفارقة عجيبة ، اذ يقول السلفيون : الاسلام دين ودولة يظنون انهم يعبرون عن خصوصية الاسلام في الواقع انهم يصفون الامارة الشرعية ولا يتعرضون في شيء للخلافة . انهم يتكلمون عما يجمع النظام الاسلامي بالانظمة السياسية الاخرى . الا يعني لنا ان نقول ان النصرانية دين ودولة ؟ أو ليست دينا يعيش بجانب دولة في نطاق مؤسسة مستقلة ؟ في هذا السؤال بالطبع مغالطة ، لكنها مغالطة يرشكها المشرقون والسلفيون باستمرار . عندما يقولون : النصرانية دين فاهم يسمون المعتقد وعندما يقولون : الاسلام دين ودولة فاهم يسمون الحضارة الاسلامية . لو

46 - هناك بالطبع ظاهرة سلبية . لقد استعمل الدين في مطرزة اصلاحات ضرورية .

47 - يعنى في هذه النقطة السلفيون مع المشرقين ، ويدعون شك تحت تأثيرهم .

48 - كما نجد ذلك في الامرواطوريات القسرية وفي الدولة العثمانية .

عوا بالصراية حضارة محددة لوجب عليهم الاعتراف بانها دين ودولة ، كيسة
وادارة ، بابوية واميراطوية . ولو عنوا بالاسلام المعتقد لوجب القول انه دين فوق
الدولة وما سواها .

ان العبارة التي نحن بصددنا تبرزها ظروف القرن الماضي ، ظروف مواجهة
الفقهاء للبرائية الغربية . لكنها لا تعبر عن روح الدعوة الاسلامية . التعبير
الصحيح ، حسب مصطلحاتنا ، هو ان نقول : الدولة السلطانية دين ودولة . أما
الاسلام فإنه دين الفطرة الذي يهدف الى إحالة الدولة الى لا دولة .

كما ان التاريخ الوقائي لم يعرف دولة - اسلامية - باستثناء فترة الوحي
والإلهام . ، كذلك لم تظهر في التأليف الاسلامي نظرية دولة - اسلامية . نجد فيه
نظرية الدولة الطبيعية وبالمقابل فكرة الخلافة : الواقع وقانونه العادي في جانب ،
الطوبى وقيمتها الاخلاقية في جانب آخر . اما الدولة الشرعية ، وهي الدولة
الطبيعية التي تتخذ الشريعة قانونا لها ، فانها ليست دولة - اسلامية بمعنى دقيق .
يتفق في هذا التمييز بين الواقع والقيمة الفقهاء والمؤرخون والفلاسفة ولا يتصور
اي واحد منهم فكرة الدولة الاخلاقية كما تصورهما في الغرب المسيحي مكيافلي ومن
لحا نحوه . لنحتم اذن هذا الفصل بمقاربة سرية بين ابن خلدون ومكيافلي : كلاهما
يمثل ، في الحضارة التي ينتمي اليها ، نظرية الدولة الطبيعية ، كلاهما متشبث
بالواقعية في شؤون السياسة . ومع ذلك ما أكبر الفرق بينهما ؟

يضع ابن خلدون ، كما تلمح عليه عقيدته ، مقاصد الشريعة فوق اهداف الدولة .
فتسقى هذه ، في نطاقها الطبيعي ، بدون مبرر اخلاقي . يعرف المرد المصروف في الدولة
بكونه لا يتحكم في نفسه ، والمرد الحر بكونه من يملك وارعا في داته . يصف المدينة
العصيلة بانها التي لا يحتاج افرادها الى ادارة ، ويحدد الخلافة الصحيحة بانها النظام
الذي يتميز بان الوارع فيه ديني . هذه احكام تدل كلها على ان ابن خلدون يبرع
كلها مفهوم الاخلاق من مجال الدولة لبضعه في وجدان المرد المؤيد بالتوفيق الإلهي .
لذا ، لا يعكر ابن خلدون في اصلاح الدولة ، اي جعلها اخلاقية . هذا مشروع عقيم في
نظره ، لا سبل الى تحقيقه بالوسائل الطبيعية . كل دولة لها عمر طبيعي كما لكل
رجل عمر محدود : يمكن معالجة خلل طارئ ، يمكن تأخير ساعة الاخير لكن لا

سبيل لاستدامة دولة معينة باللجوء الى النواميس المعتادة . يحكي لنا التاريخ ، ويثبت لنا الفقه ، ان دولة اخلاقية وجدت بالفعل ، لكن كان ذلك في زمن الوحي ، عندما « غسل جبريل قلب النبي » واثّر النبي فيمن حوله حتى « كانوا يفصلون الناس على امور دنياهم وان افضت الى هلاكهم وحدهم دون الكافة » (49) . حينذاك لم تعد دولة طبيعية ، حيث انها تسامت عن العادات الحيوانية . فيحق لنا ان نسميها دولة اللادولة .

اما ماكيافلي المعجب بتاريخ روما ، والذي كان يرى في انتشار الدعوة المسيحية سبب انحلالها واسيادها ، فانه يفتقد غاية عليا يضعها فوق الدولة . ليس عربيا اذن ان يجعل من قانون الدولة ، من استمرارها وتوسعها وتعمقها على سواها ، هدف كل المشاريع البشرية . تعني الاخلاق ، في هذا المظهر ، قواعد سلوكية ومعتقدات مستوحاة من قانون الدولة . فتتوحد القيمة مع التاريخ والاحلاق مع الدولة .

هناك مجال واسع يلتقي فيه ابن خلدون وماكيافلي وتكاد بعض عباراتهما ان تكون مترادفة . لنذكر مثلاً اقوالهما في استغلال الدين من جانب الدولة . يتفق الرجلان في تحليل آلة السياسة ، في كل ما يتعلق بالواقعية وبالتشاؤم ، في وصف شؤون البشر . لكن هناك نقطة جوهرية يمتزقان عندها : ابن خلدون مؤمن الى حدّ التصوف ، وماكيافلي لا ديني المكر والوجدان . الاول فقيه مسلم متأثر بالفلاطونية الهيلينية ، الثاني وارث الثقافة الرومانية متأثر بافلاطون الحقيقي وبارسطو (50) . وبسبب الاختلاف في المنطلق يتوصل الرجلان الى استنتاجات متباينة : يستخلص المفكر العربي من ايمانه بقيم خارجة عن الدولة ، استعالة اصلاح اي نظام سياسي ادركه الهرم ، ومن هنا واقعيته المطلقة وتشاؤمه التام . اما المفكر الايطالي فانه ، بوضعه كل الاخلاق في اطار الدولة ، يجعل من هذه الاخيرة مستدى ومستهى التطور ، يفتح الباب لإصلاحها وتقدمها المستمر (51) .

49 - XXIV ، ص 368

50 - هناك ايضا اختلاف في المنهج . المرجع الاول لدى ابن خلدون هو الدولة العربية الفبلية في حين ان مرجع ماكيافلي هو تاريخ روما القديمة

51 - حسب ماكول هيل وهو التأويل الذي لعب دوراً حاسماً في الفكر السياسي العربي .

يعتقد ابن خلدون ، كغيره من المفكرين المسلمين ، ان الخلافة ، وهي النظام الحكومي الاسمي ، لا يتحقق الا بهداية ربانية⁽⁵²⁾ ، يعني ان الخلافة ليست نموذجاً صامداً يحل محل الحكومة العادية ، وانما هي ثورة على كل سلطة حكومية ، هي انحلال الحكومة المتعالية المستقلة المستعملة في المجتمع - الأمة ، وانحلال الوازع الخارجي في الوازع الوجداني المردي . لا أحد من مؤلفي الاسلام يظن ان الدولة الطبيعية يمكن ان تغلب بالطرق الطبيعية الى خلافة ، لأن النظامين ينتميان الى عالمين متناقضين : عالم الطبع وعالم الأمر . ان المفاهيم التي يستعملها الفقهاء وغيرهم من مؤرخين وفلاسفة تطوي على عناصر نظرية اخلاقية ، اي نظرية الفرد المسلم ونظرية الأمة الاسلامية ، لكن يمنع ان تشيد عليها نظرية دولة - اسلامية ، لأن العبارة كما اوضحنا متناقضة في ذاتها⁽⁵³⁾ .

نرى هنا صعوبة المقارنة بين الفكر السياسي الذي نشأ في أرض الاسلام وبين الذي نشأ في الغرب المسيحي ، حتى عندما يتعلق الأمر بمؤلفين متقاربين في الظاهر . ان الفكر السياسي في الاسلام متجذر في الطوبى التي كانت نتيجة ضرورة معايشة الدولة السلطانية رغم اهمالها لمقاصد الشريعة . انه بصف بدقة ونجدة النظام القائم ، فيتفق بذلك مع المدرسة الماكياوية . لكن ما لا يستطيع تصويره بحال هو ان تكون الدولة القائمة حاملة لقيمة اخلاقية .

اذا اصطلمنا ، كما بينا ذلك في فصل سابق ، على ان نظرية الدولة هي وحدها تلك التي تنظر الى الكيان السياسي كتجسيد للعقل والاخلاق ، بحق لنا ان نقول ان الفكر الاسلامي ، القديم ، بما فيه ابن خلدون ، يتضمن اخلاقيات واجتماعيات ، لكنه لا يتضمن نظرية الدولة⁽⁵⁴⁾ .

52 . قد مستعرب عزوب هذه الفكرة الأساسية عن فهم اغلبية اللغويين - ما هذا علاء الفاسي - اذا لم يكونوا تاسوها عن قصد .

53 . لم يعتبر القرآن سبب الدولة سبباً لعدم الوقت بالهد . ، XIII ، ص 267 . هذا واضح لكل ماكياوية .
54 . ليس هنا مجال مفهوم الطمة ونذكر أنه أصح من مجرد فصل الدين عن الدولة ، وإلا لكانت الدولة السلطانية علمانية بالفضل .

الفصل الخامس

دولة التنظيمات -

ليست الدولة الحديثة في البلاد العربية الاسلامية نسخة باهتة للدولة السلطانية التي وصفناها في الفصل السابق . انما هي نتيجة عمليتين مزدوجتين : عملية التطور الطبيعي الذي اورثها كثيرا من الافكار والانظمة وانماط السلوك التقليدية ، وعملية اصلاح غيرت شيئا من التراتيب الادارية العليا واستعارت من الخارج وسائل مستعدة للنقل والاتصال بهدف تطوير الزراعة والتجارة .

منذ قرون والدولة ، في البلاد العربية الاسلامية ، سلطانية ، تخدم السلطان - ظل الله على الارض - الجيش ؟ هو يد السلطان ، يحارب في الداخل اكثر مما يواجه الخارج . الضرائب ؟ هي غرامة تقدر بما يحتاج اليه الامير لا بما تستطيع تحمله الرعية ، فتؤخذ غصبا من التاجر والفلاح والصانع وحق من الموظف اذا غضب عليه ولي نعمته . الادارة ؟ هي في الغالب امانة ، يعني انها تطلق على افراد يؤمنون على مال السلطان من نقود وعروض وماشية وعقار . ما عدا هذا فهو تحت تصرف الجماعات - القبيلة ، الحرفة ، الزاوية ، العلماء ، الشرفاء ... لا يوجد ارتباط بين دولة السلطان وبين المصالح الجماعية . ليست التوظيفات تعويضات على خدمات ، انما هي رمز الانقياد والطاعة . منطق السياسة شيء ، ومنطق المصلحة الاقتصادية والاجتماعية شيء آخر (1) . تعني الدولة بالضغط ما يدل عليه القاموس : القهر والتصرف الحر في بيت المال (2) .

- 1 - هذه نظرة أدلوجية للوضع القائم ، النظرة التي كان يود السلطان ان تستوعبها الرعية وتري بها الامور .
- 2 - يقول الكواكبي : « المستبد يحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويأكلهم يرواه لا بشرعهم . ويعلم من عرف أنه الماصب المتعدي فوضع كتب رجله على اقوال الملايين من الناس يبعث من النطق بالغلق والتداعي بطالته . » الاعمال الكاملة ، القاهرة 1970 ، ص 340 .

ومجأة ظهر الخطر من جهة الغرب المسيحي ، اكبر بكثير من الخطر الصليبي الذي عرفه الشرق الاسلامي قبل ثلاثة قرون ، لأن نسبة القوى قد تغيرت منذئذ لصالح الغرب ولأن ميادين تفوقه تنوعت وتعددت . كان رجال الدولة العثمانية واعين لضرورة الاصلاح ابتداء من نهاية القرن السادس عشر ، لكنهم واجهوا في القرنين التاليين دولة كانت تنهج سياسة توسعية هجومية ، هي روسيا القيصرية . ومع مطلع القرن التاسع عشر اصبحت جميع الدول الاوروبية تتبع نفس الاتجاه ، بكيفية او باخرى ، مسترة وراء مصالح تجارية كإنجلترا او اهتمامات سياسية دهيية كروسيا . فلم يتحقق من الاصلاح شيء .

نذكر بإيجاز ان الدولة المطلية آنذاك بالاحتراز من الخطر ، كانت الدولة السلطانية المتميزة بمصم تام بين ولي الأمر من جهة وبين الرعية من جهة ثانية . كان الخطر موجهاً الى الاثنين معا : كانت الدول الاوروبية مسيحية تعادي الاسلام ، استغلالية تتوخى امتلاك الارض واحتكار التجارة والصناعة ، توسعية تريد الاستقلال بالسيادة . كانت في آن صليبية ، استعمارية ، امبريالية . فعارضت اهدافها مصالح الفقهاء انصار الشريعة ، ومصالح النخبة الحاكمة ، ومصالح الجماعات الشعبية من تجار وصناع وملاكين عقاريين . لا يجب ان نتخيل ان الناس آنذاك كانوا ساهين عن الاهداف البعيدة والملابسات المتشابكة . ان مسلمي الشرق والمغرب ، وان لم يعرفوا بالضبط قوانين المجتمع العربي الحديث ، كانوا بمقتضى تجاربهم الطويلة المريرة في الاندلس وفلسطين والبلقان ، يدركون ان الخطر الاوروبي يستهدف الدين والدولة والمجتمع⁽³⁾ . كان اذن اتفاق ضمني بين السلطان والرعية ، بجميع مكوناتها ، ضد الاجبي ، لكنه اتفاق مؤقت لا يعني تماما تناقض المصالح ، وهذا ما سيتضح مع مرور الاعوام وتوسع رقعة الصراع بين الشرق العربي الاسلامي والغرب الاوروبي .

في مرحلة أولى ، دامت الى حوالي 1830 تقريبا ، كانت عملية الاصلاح تقوم بها الدولة السلطانية ذاتها وان كانت متأثرة بضغط دول اوروبا ونصائح قضاصلها وسفرائها وكتائبها . من المعلوم ان الاصلاح لم يكتب له النجاح الكامل في اي بلد من

3 - حلينا هذه النقطة باسهاب في كتابنا حول الاصول الاجتماعية والنظامية للوظيفة العربية - باريس ، ماسبيرو ، 1977

البلدان العربية ولا حتى الاسلامية ، لاسباب متعددة لا موجب لتفصيلها هنا . لنذكر سببا واحدا داخليا ، نظمه رئيسيا . لم يكن الاصلاح يحمل معنى واحدا بالنسبة للسلطان والرعية او لم يتكلم باسمها من فقهاء تقليديين او مثقفين جدد . بالنسبة للأول يعني الاصلاح تقوية السلطة التي يتمتع بها ، متذعرا بلوازم مدافعة الأعداء . مبدأ دائما بتدريب الجيش وتسلحه بكيفية عصرية . في هذه الحال ، لا يمثل الاصلاح قطيعة مع الماضي ، بل يعني بالعكس تثبيت النظام القديم بميزاته الجوهرية . ليس من العريب ان تنتشر آنذاك فكرة الاستبداد النير ، قاما كما انتشرت لأسباب مماثلة في بروسيا وروسيا في القرن الثامن عشر . كان فولتير يقول : اسهل على الفيلسوف ان يقنع فردا واحدا بضرورة الاصلاح ، فيفرضه من فوق على الجميع ، من ان يقنع جماعات متعددة ، لكل واحدة منها مصلحتها في بقاء النظام العتيق . وهذا ما كان يقوله الشيخ محمد عبده مثلا . من هنا جاءت الحملة على كل الوسائط ، ليفصح المجال للحاكم المصلح⁽⁴⁾ .

بيد ان الاصلاح في عين الرعية هو القضاء على اسباب الانحطاط ، وفي مقدمتها الاستبداد الذي أدى الى الجور والاستئثار بالخيرات . لا بد من الرجوع الى حكم العدل والشورى وتحقيق المصالح العامة . السبيل الوحيد لمواجهة العدو هو تقوية المجتمع بالعدل المتناهي للاستبداد . لا شك أن هذا التناقض كان أهم اسباب اخفاق الاصلاح الذاتي .

أدى الاخفاق الى تدخل أوروبي مباشر بدعوى ان السلطة الاجنبية وحدها قادرة على التوفيق بين اهداف الخصمين : المحافظة على نفوذ السلطان من جهة وتلبية مطالب الجماعات التي تكون الرعية من جهة ثانية . هذا ما قاله الانجليز في مصر بعد ثورة عرابي والفرنسيون في تونس والمغرب بعد سنوات من القلاقل والفوضى مهدوا لها بضعفهم وغنوها بايتزازهم . الا ان الدعاية الانجليزية والفرنسية وجدت أذنا صاغية عند كثير من اصحاب المصالح . فتحققت اصلاحات تحت الحكم الاوروبي المباشر لم تتحقق تحت الحكم السلطاني السابق .

كان الاصلاح يهدف في المرحلة الاولى الى تقوية الدولة السلطانية مع تحقيق بعض

4 - انظر ما قلناه في هذا العدد في البحث حول مفهوم الحرية - ص 38-32 .

المصالح الاقتصادية بالتبعية . اما اصلاح المرحلة الثانية فانه يهدف ، في الظاهر على الاقل ، الى وضع الدولة في خدمة الرعية . في كلا الحالتين ، كانت أداة الدولة تتغير ، الا انها تبقى في الاولى سلطانية ملكية ، وتصبح في الثانية ، نسيا ، منفصلة عن اهواء السلطان خاضعة لرغبات الرعية^١ . الهدف مختلف ، والوسيلة واحدة . ما هي هذه الوسيلة ؟ اي ما هي النقاط الرئيسية في برنامج اصلاح الجهاز الاداري والحكومي ؟

- تدريب وتسلح الجيش تدريبا وتسلحا أوروبيين .

- انشاء طبقة بيروقراطية بمعنى عصري ، اي تكوين موظفين مدربين مختارين على اساس مباراة مفتوحة للجميع ، يتقاضون رواتب معلومة ، ويطبقون قوانين عامة ، ويخضعون لتنظيم هرمي . ينتظر من العمل البيروقراطي ان يفصل مفهوم الدولة عن شخص السلطان ، ان يجرد القانون عن كل تأثير ذاتي ، ان يشيع الضغط والانضباط في المجتمع .

- تدوين القوانين في مجلات مرتبة ترتيبا سهلا منطقيا لكي يكون العمل بها يسيرا مسترسلا غير مرتبط بالاجتهادات الذاتية .

- تغيير مناهج التعليم لسد حاجات الجيش والبيروقراطية من جنود وموظفين اكفاء .

- تنمية موارد الخزينة لتسديد المصاريف المترتبة عن الاصلاح ، بتحسين طرق الحماية وتوسيع قاعدتها . وذلك بتطوير وسائل الانتاج في الزراعة والصناعة ، وبتجديد وسائل النقل ، وكذلك بفتح الاحتكارات التجارية وكر المحاجز الجمركية .

هذا البرنامج هو الذي طبق اثناء مرحلتي الاصلاح . تستلزم عاصره بعضها البعض : لا بيروقراطية بدون اصلاح قضائي ، لا جيش بدون تعلم عصري ، لا بيروقراطية ولا جيش بدون اصلاح جبائي ، لا اصلاح جبائي بدون ارتفاع

^١ - هذا ما يعبر ميل ليرالي تلك الفترة نحو الحكم الاوروبي باعتباره طريق الاصلاح . نذكر ببلافة عبده مع كرومر في مصر .

الانتاح . وراء البرنامج منطق ، هو منطق الفكرة الليبرالية حول الدولة التي كانت رائجة اثناء القرن التاسع عشر .

نطرح هنا السؤال التالي : ماذا كانت آثار الاصلاح على وجدان الفرد الذي يعيش في احضان الدولة الجديدة ؟ قبل ان نجيب علينا ان لا تنسى ان التطبيقات الحديثة أدخلها ، في المرحلة الاولى ، السلطان أملا تقوية سلطته في الداخل والخارج ، وقام بها ، في المرحلة الثانية ، مستعمرون اوروبيون مستهدفين منها تشجيع الاستيطان الاوروبي وتوسيع اقتصاده ، وبالتالي اضعاف النخبة الأهلية مع كسب ولاء الجماعات الأكثر تضررا من النظام البائد . لا يمكن ان نحكم على الاصلاح في حد ذاته ، لا بد من الالتفات الى اهدافه الخفية والى شخصية القائمين به .

قلنا ان العقهاء كانوا في السابق صلة وصل بين السلطان والرعية . في ظروف خاصة كان بعضهم يقترب من السلطان ليصبح من دعاة الاوفياء ، وفي ظروف أخرى كان بعضهم يتكلم باسم الرعية مخاطرا بحياته وممتلكاته . ماذا كان موقفهم من سياسة الاصلاح ، ذات النزعة الليبرالية ؟

لا بد من التمييز بين المرحلتين . في المرحلة الأولى ، وافقوا على المصمون الاصلاحية بشرط ان يتقيد السلطان بالشرع ، لكي تتحقق المصلحة العمومية وترفع معالم الدين ، وهذا بالضبط ما كانت تدور حوله مصانح العقهاء منذ ان تحولت الخلافة الى ملك . لذا ، نلاحظ ان جميع المؤلفين ، في اواسط القرن الماضي ، يطيلون الكلام عن العدل جاعلينه مرادفا لمعهوم الاصلاح . فطمت من حديد الكتب القديمة حول السياسة الشرعية واهتم الناس من جديد بآين خلدون وبمن تأثر به من المتأخرين كابن الازرق⁶ . لا حاجة لنا هنا في التوسع في هذه النقطة . لنكتف ببعض الاقوال . يمتق الصهطوي على دستور 1830 الفرنسي (الشرطة) : «لذكر لك وان كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى . . لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بان العدل والانصاف من اسباب تعيير الممالك وراحة العباد ، وكيف ابعادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم ونراكم غناهم وارتاحت قلوبهم فلا تسمع

6 - ابو عبد الله ابن الازرق . بدائع الزك في طبائع الملك . بغداد ، 1977

فيهم من يشكو ظلما أبدا والعدل أساس العمران . » (7) يقابل ابن أبي الضياف بين الحكم المفيد والحكم المستبد مستشهدا بأقوال ابن خلدون وابن الأرق والشاطبي ثم يعلل : « وإذا تسامت فروع القوانين على اختلاف أنواعها لا تجد لها حارجة عن مقتضيات العدل المعبر وجوده في كل ملة وحد أبواب ضده . » (8) نشأت هنا أيضا كلمة جمال الدين الأفغاني المتواترة : « لا تحب مصر ولا تحب الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلا قويا عادلا يحكمه بأهله على غير طريق التعبد بالقوة والسلطان لأن بالقوة المطلقة الاستبداد ولا عدل إلا مع القوة المقيدة . » (9) يعرف هؤلاء المؤلمون أن الاهتمام بالأصلاح راجع إلى الخطر المتمثل في العرب ويعرفون ، أو يظنون ، أن العرب قد تقوى بالعدل ، فيقولون : لا بد من العدل إذا أراد الشرق أن يسهر ، والعدل يعني تقييد السلطان بقواعد الشرع . وجد الفقهاء فرصة في أزمة الحكم السلطاني وتهديد الغرب له للمطالبة بالرجوع إلى الدولة الشرعية العادلة . الدولة العادلة هي في الأساس جهاز حكومي يخفف السكاك على تسمية مواهبهم وعلى تعمير الأرض . وهذا بالصسط ما قاله مصلحو القرن الثامن عشر في مواجهتهم الملكية المطلقة . من هنا جاء الاتفاق الضمني بين فقهاء هذه المرحلة وبين الليبراليين ، المحليين والغربيين . فتمتزج في الحركة الفكرية التي نشأت آنذاك ، والتي تزعمها على العموم فقهاء ومتفقهون ، الدعوة الدينية والدعوة السياسية . كانت سلفية وليبرالية في نفس الوقت . وهذه نقطة يجب الانتباه إليها ، عند الحكم على مؤلفي تلك المرحلة ، لكي لا تختلط بين مواقفهم ومواقف من جاء بعدهم ، رغم أن الجميع يلجأ إلى نفس الحجج والشواهد .

لقد قوى إصلاح المرحلة الأولى نفوذ السلطان . كما يوضح لنا ذلك تاريخ محمد

7 - رعاة الطهطاوي ، الأعمال الكاملة ، بيروت . 1972 . ج 11 ، ص 95

8 - يرى من المفيد حل استشهاده بابن الأرق « نقل الأرق في كتابه بدائع السلك عن الشيخ الطهطاوي » السلطان الكامل إذا كان حافظا للسياسة الاصلاحية أبقى وأقوى من السلطان المومض العدل في بدء المصير فلسفه الشرعية ، والجور المرتب أبقى من العدل الممهل ، إذ لا يصلح للسلطان من ترتب الأمور ولا صد له من أعمالها ولا يقوم سلطان إيل أو كثر إلا بعدل قوي لو ترتب اصطلاحه » انتهى أهل الرسل بأخضر ملوك مومض وعهد الأمان . تونس 1964 . ج 1 ، ص 45

9 - خاطرات جمال الدين الأفغاني ، دمشق . 1965 . ص 52 ، 53 .

علي باشا ، حاكم مصر والسودان ، لكنه خدم ايضا ولو بصفة غير مباشرة مصلحة الرعية بادخال تحسينات على الحياة اليومية . كان على الفقهاء ان يرحبوا به ، لكن كان عليهم في نفس الوقت ان يمنعوهم من التحرر نهائيا من قيود الشرع . بعبارة أخرى ، كان على الفقهاء ان يظهروا ان العدل بالشرع والشرع بالعدل وان التقدم مسوط بالاثين معا . لقد انفصل منذ قرون في التجربة السياسية الاسلامية الشرع والعدل والعمران . وما هي التجربة الاوروبية تدل على ارتباط العمران بالعدل . هل ينزوي الشرع تماما ويشطب من المعادلة الانسانية ؟ هذا خطر تسببه له الفقهاء ، لذلك عمدوا على ربط العدل بالشرع للمحافظة على معالم الدين ، معتمدين على اقوال ابن خلدون . في هذه الظروف ، روجوا القولة المعروفة : الاسلام دين ودولة ، وهي قولة كانت آنذاك ضرورية ومطابقة للمصلحة القائمة .

في المرحلة الثانية أحد العربيون برمام الحكم فتحقق الخطر وانزوى الشرع تماما من معظم مظاهر الحياة العامة . انمزل في الواقع اليومي الشرع عن العدل والعمران ، فانعزل الفقهاء ايضا عن الليبراليين . ركز هؤلاء اهتمامهم على تثبيت العدل وتشجيع التطور والعمران ، فوضع الفقهاء في مقدمة المشكلات تطبيق الشرع . حينئذ تغيرت طبيعة الحركة اصلاحية وهو تغيير قد يحصل في ذهن الرجل الواحد . اذا اتفقنا على ان نسمي تلك الحركة سلمية ، فلا بد من التمييز بين طورين : طور تتداخل فيه السلمية والليبرالية ، وطور تتميز عنها بكيفية جذرية¹⁰ . الاحسن بدون شك هو ان نعت بالسلمية المرحلة الثانية فقط ، لكن حتى اذا اطلقنا النعت على المرحلتين معا ، فلا بد من التذكير بالمرق بينهما ، لانه من غير المعقول ولا من المستظر ان يقف العقيد نفس الموقف من اصلاح يقوم به أمير مسلم ، وإن كان اسلامه ظاهريا فقط ، واصلاح تقوم به ادارة اجنبية غير مسلمة تهمل الشرع وترميه بحرقة التطور .

10 . لكي نعرف الى اي اتجاه ، ملهى او ليبرالي ، ينتمي هذا الكاتب او ذاك ، لو نظرنا الكاتب في هذه المرحلة او تلك من حياته ، علينا ان نضع السؤال التالي : ما موقفه من دور الشرع في المجتمع ؟ ينظر الليبرالي الى المصلحة الاجتماعية فقط كما يتبينها العقل ، اذا اتفق مع الشرع فذاك ، والا غلبت القاعدة العقلية بدون تردد . اما السلمي فإنه لا يضع اي شيء فوق القاعدة الشرعية . يلتفت الى المصلحة اذا انضم النصارى بشكل صحيح ان بالشرع يصمد ايضا في ابواب عبادة على المصلحة . لكن تبقى دائما نقطة ، وان ذلك ، ينمو فيها الشرع من العقل انظر XIII في هذه المسألة الجوهرية

إذا تذكرنا ما قلناه حول غاذج الحكم عبد ابن خلدون : حكم الغلبة والقهر السعيد عن كل قانون مرتب ، حكم السياسة العقلية المستهدفة جلب المصالح ودفع المصائر في هذه الدنيا حسب محسنات العقل ، حكم السياسة الشرعية التي تحقق مفسد الأهداف لكن عن طريق الانقياد لشرع منزل ، وأخيراً وضع الخلافة الذي يصنع في آن المصالح الدنيوية والاخروية وحيث يكون الوارع دينياً ، إذا تذكرنا هذا ، ابن نصح الدولة المنظمة ، أي دولة عهد التنظيمات التي أدخلت عليها إصلاحات ذات طابع ليبرالي؟ وأصبح أن السلطة ، قبل الإصلاح ، كانت تنتمي إلى النمط الأول . لو أصلحت على يد أمراء مسلمين وتحقق فيها من جديد العدل وانتشر العمران واثبتت معالم الشرع ، لأصبحت إمامة شرعية كما طالب بها الفقهاء منذ قرون (11) . لكن هذه أمنية لم تتحقق . لم يتم أركان العدل في البلدان العربية في القرن الماضي إلا إدارات اجنبية أوروبية (12) . إذن ، الدولة المنظمة هي دولة السياسة العقلية . لا يتردد الفقيه في تفضيلها على السلطة الجائرة التي سبقتها ، لكنه لا يتردد أيضاً في مطالبتها بالتحول إلى إمامة شرعية . يقبل أليتها المستعينة التي تحقق العدل وتشجع العمران ، لكنه يذكر باستمرار أن الشرع يجب أن يكون أساس التشريع لأنه لا يتعارض أبداً مع المصلحة ، بل هو عدل كله ورحمة كله وحكمة كله ، كما قال ابن القيم .

كان التشريع في الدولة المنظمة ، في المرحلة الثانية بخاصة ، يضع الشرع في مرتبة أدنى من العادات الجاهلية ، باعتبار أن لهذه أسباباً اقتصادية يستطيع المستعمر أن يوظفها لأغراضه ، في حين أنه لا يرى من القواعد الشرعية سوى نتائجها السلبية وهو لا يستطيع تغييرها أو إلغاؤها . أمام هذا الاحتقار المفروض ، حيث يشجع المستعمر في بعض الحالات المعاند الاجتماعية ليرمي بها الشرع فيما بعد ، كان واجباً على الفقيه أن يثور ويطالب بجعل الشريعة هي القانون الاسمي الذي يستوحى منه

11 - ينص ابن أبي الصيثان حاكم السعيد الأول من كتابه لذكره شيء مما ورد في العدل والفتنة وصفة الأئمة العدل وغير ذلك بما تحسن به عاصمة الملوك ، اختار أهل الزمان ، ج 1 ، ص 72

12 - لا تتكلم عن المناطق الصحراوية من الوطن العربي التي لم تكن تهم العرب آنذاك . لم تكن مهددة فلم تطرح فيها قضية الإصلاح . نظمها شركات من نوع خاص كالوهابية والمهدية والسوية والنجاشية . لم يدع أي من رعاة هذه الحركات الخلافة العامة ، ولو ادعاه لا كان في مقدوره أن يحقق دعواه . لذا ، لا تتكلم عنهم هنا ، وهم فقط بالبول الكبري نسياً مثل مصر وتونس والمغرب وبالطبع الأيالة العثمانية التي كانت تتحكم في آسيا العربية

المشرع كل القواعد والتراتيب ، ابتداءً من الدستور وانتهاءً بالقرارات
الادارية (13) .

اذا كان العقيه قد عايش السلطنة دون ان يكف عن المطالبة بالعدل عن طريق
اقامة معالم الشرع ، فانه يعايش دولة السياسة العقلية التي تحقق العدل اعتاداً على
العقل الشري وهو لا ينفك ينادي بضرورة الرجوع الى الشريعة كصاا العدل
التام (14) .

الى هذا الحد ، لم تتطرق ، لا من بعيد ولا من قريب ، الى مقاصد الشرع او الى
الخلافة . لو كانت الدولة المنتظمة كلها عدلاً وعمراناً - وهو ما لم يحصل ابداً - لكانت
دولة عقلية ليس الا ، لاها تصح الناموس فوق الشرع . حتى لو حققت العدل
والعمران مع احلال الشريعة المحل اللائق بها ، لأصبحت دولة شرعية عادلة ولبقيت
بعيدة عن مرتبة الخلافة ، لأن الخلافة لا تقوم الا اذا كان الابعاز وجدانياً .

عندئذ ، يستبعد مبدئياً ان يتصالح العقيه مع دولة التنظيمات : ان بقي فيها ظلم
- وهذا هو الواقع - فانه يرفضها ، ان كانت عدلاً كلها دون ان تحمل من الشرع
مصدر تشريعها ، فانه ينتقدها ، ان كانت عادلة شرعية ، فانه يتحملها - في انتظار
المعجزة التي تحيلها الى خلافة بتخير الطبيعة البشرية .

هكذا ، لم يطرأ في العمق اي تغيير على موقف الفقيه تجاه الدولة ، الموقف الذي
اوضحناه في الفصل السابق . لم يزل منشئاً بطوبى الخلافة ، بل زاد عليها طوبى
الامامة الشرعية . كان يتبنى تحقيق مقاصد الشريعة فاصبح يتبنى تطبيق قواعدها
الحرفية . تصقت وتعمدت طوبوية العقيه ، فابتعد اكثر عن الظروف الفكرية الملائمة
لتنظيم العلاقة الواقعية بين الدولة والافراد . لم نجد نظرية الدولة ، بمعنى محدد ، في
المكر السياسي التقليدي ، ولم نجدها كذلك عند مؤلفي عهد النهضة (15) . بل يمكن
القول ان فكر هؤلاء ابعده عن الواقع من التفكير القديم . وقد يكون هذا هو السر في

13 - من المعلوم ان هذا المطلب لم يتحقق كلية في اي بلد من البلاد الاسلامية .

14 - هذا اذا اقرصنا ان الادارة في عهد الاستعمار كانت ليبرالية وعادلة تماماً . وهنا غير صحيح لكن ، بالمقارنة مع ما
سبقها ، لا شك أنها كانت اعدل ، بشهادة القهول انفسهم . إبتنا نتكلم دائماً عن النفاق النصية . ليستقم التحليل

15 - نفي المؤلفين الأصلاء ، لا التراخي ، والفرق بينهم شيء بالطبع .

اكتشافات ابن خلدون المتوالية وفي عدم القدرة على تجاوزه .

نصل الآن الى جوهر القضية . هل غيرت دولة التنظيمات ، المسنية على المسعة كما يسميها العقل البشري ، نظرة الفرد العربي الى السلطة ؟ هل جعلته يرى فيها تحسبا للارادة العامة وتحييدا للاخلاق كما يقول هيجل بعد ماكيافلي ؟ بمباراة أخرى ، هل جدت في عهد التنظيمات ظروف مؤاتية لنبأ نظرية الدولة ، باعتبارها (اي الدولة) منبع القيم الخلقية ومجال تربية النوع الانساني حيث يرتفع من رق الشهوات الى حرية العقل ؟

الجواب على السؤال هو النفي بالتأكيد .

وليس السبب الحقيقي هو موقف الفقهاء السليبي ، كما يتبادر الى ذهن ، لأن ذلك الموقف ذاته نابع من واقع . فما هو الواقع اذن ؟

ان مفهوم المنفعة العمومية ، ركيزة دولة التنظيمات ، قد قرب بلا شك السلطة السياسية من المجتمع الانتاجي . اصبحت الدولة تتظاهر بانها لا تعدو ان تكون أداة في خدمة المنتجين ، حيث انها تضمن لهم الأمن والعدل ، تكايف المافع وتعاقب المسيء ، تصرف الضرائب في تجهيز البلاد بالطرق والموانيء .. الى آخر التبريرات الليبرالية المعروفة . كل هذا قرب بين الدولة كجهاز سلطوي وبين الانسان المنتج . لا جدال في ان هذه الظاهرة هي ما يحصل جوهرها دولة التنظيمات عن السلطنة التي سبقتها . الا ان التقريب المذكور مثل وجهاً واحداً من أوجه الواقع . كانت المجتمعات العربية التي عرفت فعلا الاصلاح بحكومة باقلية تتبر عن الاغلبية الخاصة لها باللمة والجنس وحتى بالمعقيدة . من هذه الوجهة لم يقع تغيير بالنسبة للعهد المملوكي . ان النعم الذي ذكرناه في فصل سابق قد ترمم بعض الشيء في الميدان الاقتصادي ، لكنه تأكد في الميدان الاجتماعي والثقافي ، في ميدان السلوك والقيم . من المعلوم ان الحركة الوطنية لم تر في دولة التنظيمات مزاياها الادارية والاقتصادية بقدر ما رأت فيها سلطة الأجنبي المتسلط . صحيح ان بعض الرعماء في الشام تحالفوا مع العرب ضد السلطان العثماني وان بعضهم الآخر في مصر تحالف مع الثاني ضد الأول حسب ما كانت تقصصه الظروف والاحوال ، لكن السلوك الغالب في البلاد العربية التي مرت بتجربة اصلاحية عميقة كان يميز بكثير من الحذر تجاه الادارة

الحديدة لأنها كانت افرنجية او متفرنجية ، اي معصولة عن عادات الاهالي .
رغم الاصلاح والعدل النسبي والنمو العمراني المهم ، لم تنفخ الدولة في المجتمع ،
لم تسد القاعدة القانونية بالصمير الخلمي . لم يبعك الفرد يربط علاقاته الحقيقية في
نطاق الأمة وهي الرابطة الوجدانية ، خارج الدولة ، اي الرابطة السياسية . يعبر
جهاز الادارة والسطم والجمع (دولة المجتمع المدنى حسب الصمير الخلمي) ، لكن
تحرية الفرد مع ذلك الجهار لم تتبدل .

لا نستغرب ان اذا لاحظنا ان الاصلاح ، اثناء مرحلي عهد التنظيمات ، لم يمس
بداصلاح . يشير الاول الى الجهاز الذي يخدم الحاكم ، فيما ان الثاني يمس الفرد
وبالتالي الامة المكونة من الافراد المؤمنين . هكذا صر الفقهاء الامور للناس وهكذا
رأها الجمهور . لهذا السبب امتزجت الحركة الوطنية التي كانت تريد نزع السلطة من
الاجانب بالحركة السلفية التي كانت تهدف قتل كل شيء الى ارجاع الشريعة الى
مركز التسيير . في بعض الظروف الخاصة كالتي عاشها العرب بعد اخفاق المقاومة
المسلحة لم تمثل السلفية والوطنية الا وجهين لحركة واحدة . لكن في الظروف
العديدة ، هناك فرق في الاهداف . كما ميزنا بين السلفية والليبرالية مع تداخل
المذهبي في تفكير مُصلحي القرن التاسع عشر ، كذلك يجب التمييز ، في مرحلة لاحقة
بين الوطنية ذات الاهداف السياسية العربية - تمويض الحكام الاجانب بحكام
اهليين - وبين السلفية ذات الاهداف العقائدية البعيدة - فرض الشريعة
كمصدر وحيد للتشريع⁽¹⁶⁾ . في ظروف تاريخية غير التي عاشتها البلاد العربية منذ النهضة ،
كان من المحتمل ، بل من المتوقع ، ان تبذع الوطنية نظرية دولة تختلف تماما عن نظرة
الفتهاء الى السلطة ، الا ان امتشاج الاجانب بالحكم ، اي استمرار السط الملوكي ، دفعها
الى نسي النظرية السلفية⁽¹⁷⁾ بكاملها . ان الباحثين الذين درسوا الحركات الوطنية
لقضية لا يحدون بدا ، لا يتعرضون لافكارها ومذاهبها السياسية ، من ترديد

16 . في مرة اخرى الصمير بين النظريات لا بين الشخصيات قد تكون شخصية واحدة سلفية ووطنية كلال الناس
في المغرب والتمالي في تونس . غير انه هذا لا يعني جدوى التميز النهائي .

17 . لا ترتبط السلفية باللعب التي وحده بل يلتقي فيها كل المذاهب ، من صيه واماسة وريديه واثنا عشرية

الشروح الفقهية حول شروط الامامة الشرعية¹⁸ . ومن ناقل القول التسيبه على ان الامامة الشرعية التي كانت طوبى والحكم بين أيدي مسلمين ، أضحت طوبى من نوع مصعف لما عادت السلطة الحقيقية بين أيدي اقربج او متفرغين يدعون العدل ويقولون اهم لا يحتاجون الى شرع منزل . تجددت كل الظروف الخارجية ، لكن الوجدان لم يتبدل ، فبقي الوطنيون اوفياء لتصور الامارة الشرعية .

اما نجد لهذا الوفاء سببا واقعيا وهو ان الوطنيين لم يقربوا ابدا من آليات الدولة المنظمة ولم يتعرفوا عليها . كانوا منغمسين في المجتمع بما يشون أزماته ويمانيون انحطاطه . لم يتمثلوا واقع الدولة في حين انهم كانوا يعرفون بدقة واقع المجتمع . لذا ، لجأوا الى الحل التقليدي وتصوروا الدولة كما ان يجب ان تكون لتلبي مطالب صحايا البؤس والحرمان . وها النقطة المهمة : نفهم لماذا لم يمدح الوطنيون نظرية دولة ، لكن هذا لا يغير شيئا من النتيجة وهي ان الدولة بقيت سرا محجوبا عنهم . كيف يفهمونها ، كيف ينظرونها وهم لا يعاينونها ولا يلمسونها ؟

كانت الطوبى في الماضي نتيجة واقع سياسي مر ، وفي نفس الوقت محاولة اعتزاله وتصور قط مناقص له . هذا ما رأيناه في فصل سابق . في العهد الحديث ، أصلحت أداة الدولة ، تحسنت الاحوال الاقتصادية حتى بالنسبة للطبقات الضعيفة ، لكن الدولة بقيت اجسية وظل المجتمع تما . فعبثت الوطنية عن تعاسة جديدة خاصة بالظروف المستحدثة كما عبث الفقهاء من قبل عن تعاسة تشبهها مادة وتختلف عنها صورة وتعبيرا . عندئذ ، معهم سر تجاوب الفريقين ، وكون نظرة الوطنيين الى الحياة العامة لم تنعد طوبى الامارة الشرعية . في كلا الحالتين نجد تخارجا في الدهى وتلازما في الواقع بين سلطة القهر وحلم الحرية والمساواة .

قد تساءلنا في فصل سابق : اذا نظرنا الى الأشياء من زاوية معينة ، ألم يحق لنا

18 - انظر المراجع التالية :

طلال الفاسي ، الحركات الاحتلالية في المغرب العربي ، القاهرة 1948 .

علي مراد . الاصلاح الاسلامي في الجزائر (بالفرنسية) ، 1967 .

مالك كور . افكار محمد عبده ووشيد رضا السياسية والفقهية . (بالانجليزية) لوس انجلس 1966

جان جومي . مقرر التاريخ (بالفرنسية) ، باريس 1954 .

ان نقول ان طوبى الخلافة قد كرست الحكم السلطاني اذ ربطت التغيير بمعزة لا يمكن التسوؤ بوقوعها . والآن تتعامل ، رغم ما يبدو في التساؤل من تحين غير مقصود : ألم يعمل تشيت الوطنيين بطوبى الامارة الشرعية ، بكيفة غير مباشرة وبدون شك غير مرعوب فيها ، على تكرير دولة التنظيمات كقوة قهرية «عادلة» تأمر فتطاع لأنها تؤمّ الناس وتنظم شؤونهم الدنيوية؟ ألم يعمل تجاهل واقع الدولة ، اية دولة ، على استمرار التحرية التقليدية ، تحرية فهم السياسة عن الانتاج ، والدولة عن المجتمع ، والتاريخ عن القية؟

نطرح السؤال في صيغة أدق : تُذكرنا الطوبى ، من خلال هيمنة الواقع المرّ المتهافت ، بما هو لازم عقلا على الانسان ، لكي لا ينسى ان يكون انسانا ، اي ان يثور باستمرار على ما في نفسه من حيوانية . بيد ان هذا لا يصح الا اذا عرفت الطوبى بانها طوبى . ان نبوع ابن خلدون الفقيه المؤرخ الحكيم يتلخص في هذه النقطة بالذات عند نقده للملاسة المسلمين . اذا لم تُعرف الطوبى بصفتها طوبى ، بصفتها دعوى موجهة للانسانية جماء وللتاريخ كحركة تامة كاملة ، فابها تحجب الواقع وتصبح بذلك وسيلة لتكريسه عن طريق تجاهله وتركه على حاله⁽¹⁹⁾ . كلما حجبت الطوبى النظر الى واقع السلطة ، أعاقت ظهور نظرية الدولة .

اعتنقت الحركة الوطنية في الاقطار العربية ، كمكر سياسي ، طوبى الفقهاء دون ان تعي انها طوبى . فاشاحت بوجهها عن كل نظرية موضوعية في مسألة الدولة . فقهاء العهد الوطني متخلفون عن فقهاء عهد السلطنة والمكرون الوطنيون متخلفون ، في مسائل السلطة ، عن معاصريهم الفقهاء .

الفصل السادس

. النظرية وواقع الدولة العربية القائمة .

لو كان هدفنا أوسع مما حددناه لانتفسنا لوجب علينا ان نتعرض في هذا المقام الى اجتماعيات الدول العربية القائمة . لن نصف اذن بأسهاب الوضع الحاضر . لقد العتينا نظر القاريء الى بعض جوانب الموضوع عندما تكللنا في بحث مستقل عن اجتماعيات الحرية ، لأن التفكير في الحرية هو بالاساس تفكير في الدولة والمجتمع . نذكر فقط بالنتيجة التي توصلنا اليها ، وهي ان العلم الذي يبحث في اجتماعيات الدولة ، علم السياسيات ، مهجور في مجوع البلاد العربية وان ما أنجز من دراسات في هذا المجال تم في اطار معاهد اجنبية . قلنا ان الحصار المضروب على السياسيات الموضوعية يشكل في حد ذاته مؤثرا على ضعف حرية المواطن . السؤال هو : هل يدل ضعف مؤثر الحرية الفردية على أن الدولة قوية ؟

ان الدعاية الرسمية تحتص المنطق الصوري وتؤكد على ان بناء دولة منيعة هو شغلها الشاغل . ويقدر ما تكون الدولة حديثة التأسيس بقدر ما تؤكد الدعاية على ضرورة ترسيخ قواعدها وتقويتها . فيطالب الفرد بكل التضحيات ، المادية والادبية ، خاصة تلك التي تمس حرمة . نلاحظ بالفعل ، حتى في تعاليق الصحفيين انه كلما صودرت حريات الفرد وصفت الدولة بالقوة والجبروت .

هذا هو الظاهر . والحقيقة ؟

نسجل ، باديء ذي بدء ، ان التشديد على ضرورة تقوية الدولة باستمرار دليل على انها صعبة باستمرار . اذا لم يقنع هذا الدليل الجدلي القاريء ، فما عليه الا ان يلقي نظرة على السياسة الخارجية ليتأكد من نفس النتيجة ، لأن المحك الحقيقي

لصلابة أية دولة يكمن في علاقتها مع الخارج⁽¹⁾. ان جميع الدارسين الموضوعيين متفقون مع الباحث التونسي هشام جعيط حيث يقول: « ان الدولة العربية ما زالت لا عقلانية ، واهنة ، وبالتالي عتيقة ، مرتكزة على العصبية والعلاقات العشائرية ، على منية عتيقة للشخصية . »⁽²⁾

هنا ، لا بد من التسوية بتميز مهم تهدينا اليه نظرية الدولة كما عرضناها في فصل سابق . لا تتحل الدولة كلية في الجهاز . اذ اتجهنا التمييز المذكور سقطينا في الخلط واللبس . قد يكون الجهاز قويا ، متطورا ، ورغم ذلك تكون الدولة ضعيفة متخلعة . لتذكر عهد التطلمات ، خاصة في المرحلة الثانية عندما أصبحت مجلات الحكم بين أيدي الاجانب . لقد ادخلوا تحسينات من كل نوع على الجهاز حتى أصبح أقوى مما كان عليه في اي وقت مضى . ومع ذلك هل يستطيع أحد ان يقول ان دولة كرومر في مصر او دولة ليوطي في المغرب كانت قوية ، بل بحق التساؤل : هل كانت هناك دولة بالمعنى الذي حددناه سابقا ؟ ونفس الملاحظة تصح على الدولة المعاصرة : ان جهازها قوي متطور ، بل هو القطاع الأكثر تطوراً في العالم ، ومع ذلك يبقى وجودها كدولة بالمعنى الصحيح ، في كثير من الكيانات العربية وحتى الكبيرة منها ، موضوع شك وتساؤل .

منذ ان بدأ التفكير في مسائل السياسة والباحثون يوهون بأهمية العصر الادبي بجانب العصر المادي . لذا ، أوحى افلاطون بتوجيه التعليم ، وحيد روسو تأسيس دين مدني ، ولاحظ ابن خلدون وماكيافلي ان الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة على قوة المصيبة . يستعمل الباحثون اليوم كلمة أدلوجة لنقص الفرض . فيمكن القول انه لا دولة حقيقية بدون أدلوجة دولوية⁽³⁾ . لا نعي الدعاية الفجة التي تردد في كل حين منجرات النظام ، الحقيقية والمرعومة : هذه مفروضة من فوق في حين ان

1 - قال هبل إن الألبا عبر موجودة كدولة في بداية القرن الماضي لأن صوتها كان هو مسوع في الجوقة لاوروية اطر XIX ، ص 39 .

2 - VII ، ص 79 . يعمى جعيط بجهت تونس ، لكن نتائجها قابلة للتعميم ما عادت العناصر الموروثة من الماضي ، والتي يبنى عليها تحليلاته ، مشتركة بين جميع سكان البلاد العربية . وكتب جعيط من أهم ما أخرج في مجال النضابية المجموعية العربية

3 - نسبة الى دولة بالمعنى المحدد هنا .

الادلوجة هي ما يستوعبه المواطن ويترجمه بعد حين الى ولاء، فيعطي بذلك ركيزة معنوية قوية للدولة. الادلوجة هي الوجه الأدبي للجهاز. تستطيع وسائل الاعلام ان تسور الادلوجة، لكن لا يمكن ان تخلقها من لا شيء. لكي تتكون أدلوجة دولوية لا بد من وجود قدر معين من الاجماع العاطفي، الوجداني، الفكري بين المواطنين. وهذا الاجماع هو وليد التاريخ، وفي نفس الوقت، تعبير عن مصلحة حالة. هنا، نلمح بحالا أوسع من الدولة، حيث ان العنصرين المذكورين: التاريخي الموروث والاقتصادي الحالي، يكونان اساس كل مجتمع، مهما كان مداره وحجمه. بيد ان النقطة التي تهما هي ان الادلوجة الدولوية عقيدة وجدانية وليست شعارا فقط، اياها الوجه المعنوي، ان لم نقل الوجه الحقيقي، للدولة. في بعض الاحيان، قد يكون جهاز ولا تكون دولة⁽⁴⁾. ما هو السبيل لفهم دور الادلوجة؟ السبيل الوحيد هو النظرية. ان النظرية وحدها توضح ان الدولة، والدولة الحديثة بخاصة، ذات وجهين: وجه مادي قسبي، ووجه أدبي تأديبي حسب تعبير غرامشي⁽⁵⁾. الوجه الثاني هو ما معنيه بالادلوجة الدولوية.

قد يتساءل القاري: وما حكم الطوبى، بين الادلوجة والنظرية؟ الطوبى، في استعمالها المحدد للكلمة، هو تحميل نظام أفضل خارج الدولة القائمة وضدا عليها. تكون اذن أدلوجة حرية وتحرير، وبالتالي ادلوجة دولة مستقبلية، لكن لا يمكن ان تكون ادلوجة دولة قائمة. بل حيثما وجدت فوجودها دليل صمني على ان الدولة التي تحتضنها ضعيفة، ينقصها تبرير أدلوجي يستوعبه الافراد ليحملوا منه قانونهم الوجداني. لقد رأينا في الدولة السلطانية جهازا قسما صرفا يتساكى مع طوبى المدينة الفاضلة وطوبى الخلافة، دون ان يتوفر له أدلوجة تبريرية تخلق اجماعاً وتكسبه ولاء الافراد. كان المروض في العقهاء ان يمدوا السلطة القائمة بالتبريرات اللازمة، الا انهم كانوا مرتطين بعكرة الخلافة. نعم، قالوا للناس: أطيعوا أولى الامر منكم.

4 - لا يقال هنا محير بين الدولة والامة. ينظر كثير من الناس الى الدولة وكأنها جهاز قسبي فقط، ويسمون بها عداء أمة. لكنهم يحسون بذلك على أنفسهم فهم حقيقة قوة وصف الجهاز عندما ينهار، أثناء ثورة. يتعجبون ولا يدركون الاسباب.

5 - XVIII، ص 351.

لكن قالوا للناس من قبل : أطيعوا الله واطيعوا الرسول ، ولم يبينوا أبداً سبل التوفيق اذا تناقض الامران ، علما بان الناقص كان هو القاعده في حياه المؤمنين لنا ، لم تظهر أدلوجة ، وبالأحرى لم تبلور نظرية الدولة .

تدور مسائلنا في الفصول السابعة ، بالدرجة الاولى ، حول الوجه الادبي للدولة ، دون الوجه المادي . لم نكلم طويلا على سبل تقوية الجهاز : السيروقراطية الحكومية المدنية والعسكرية ، السيروقراطيات الخصوصية التي تدير الامنية والاحراب والسماعات والجمعيات المهنية . هذا هو بالذات مجال علم السياسات : كل بحث في هذا المجال يجري ، من قريب او من بعيد ، على درجة بقرطة الحياه العمومية والخصوصية تحت عناوين مختلفة . اعاء سياسي ، عقلية ، مشاركة ، تحديث ... مستعارة كلها ، مباشرة او بواسطة ، من ماكس فيبر . اننا وضعا هذا المجال بين قوسين لمركز النقاش على قضية الشرعية ، حسب التعبير الفيري ، وهي قضية يطرحها ابن حدود في ثوب آخر . انما لا نقيم قوة او ضعف الدولة بالنظر الى جهازها ، بل الى ادلوجتها . بمسألة أخرى ، اننا نتساءل : هل الدولة القائمة حاليا تمر عن شأه مجتمع سياسي أم لا؟⁽⁶⁾ بما ان مفهوم المنع السياسي يستلزم مفهومين محوريين : الشرعية والاجماع ، لا بد ، للاجابة . ان نبحث في الدهيات والسلوك ، بل في الاجهزة التوجيهية والتأديبية⁽⁷⁾ ان من يهرء الجهار الفعي قد يحكم على السؤال بالتفاهة ويقول : الدولة اليوم هي الجهار ، كل ما سواء سطحي ، لا يفيد البحث فيه . هذا حكم صحيح في حدود ما ولقد طبقاه في الحكم على التحليل العلمي . لكن ، من جهة أخرى ، كل من يتأمل احوال الدولة ، حالا ومستقلا ، يدرك بسهولة ان الجهار وحده لا يضمن الاستقرار في عالم تعتمد فيه النزاعات المقائدية ، وتتحارب فيه الدول بالأجهزة وبغيرها ، بل تعتمد فيه على الصمط المصافي والنقد الأدلوجي اكثر مما تعتمد على الحرب الساحنة . كل دولة لا تملك أدلوجة تضمن درجة مساة من ولاء واجماع مواطنيها لا بحالة مهزومة .

6 - ان نطرح هذا السؤال - انما لا نقرر مسبقا أصلية المجمع السياسي - من حق أي فرد أن يرى في المجمع السياسي إعطافا بالنسبة للآمن لكن ما دما نبحث في موضوع سياسي فلا بد من التعامل مع المفهوم المنص منه لا

عمل هنا للبول الفرديانية الروحانية والمجمع السياسي هدام بالتعريف

7 - يستعمل النصف للرجع والتأديب كما يستعمل للقبح . لكن الهدف مختلف .

تساؤلا اذن هو حول الذهن والسلوك ، وبالتالي ، حول موقف الفرد من الدولة بكل مظاهرها . من هنا جاء بحثنا عن عمق ما ورثناه من تجربة الماضي . واتضح لنا ان الدولة المصرية لا يمكن ان تعود رمز مجتمع سياسي الا اذا اوجدت أدلوجة دولوية .

هل هذا الشرط متوفر لدينا اليوم؟

اذا ألقينا نظرة على مجال الافكار السياسية وجدنا افكارا موروثة وأخرى مستحدثة .

ارثا هو ارث الدولة السلطانية على المستويين : التنظيري والفكري . باعتراف الجميع ، كانت السلطة دولة القهر والسطو والاستغلال . فلم تكن تستوجب ولاء المرد الذي كان يتولى عوضها الامة والمشيئة . كانت معزولة عمليا ومرفوضة ذهنيا ، حيث كان الجميع ينتظر بروع الخلافة ، أي الدولة الفضلى . الارث اذن هو العصل بين القيمة والاخلاق من جهة وبين الواقع والدولة القهرية من جهة ثانية . في نظر المرد ، لا تزاوج مطلقا بين القدرة وبين الحق . لكن ، عندما يتعلق الأمر بالدولة ، هل تتحقق القدرة في غياب كل حق؟ هذا السؤال هو الباعث على نظرية الدولة ، وهو سؤال لم يطرح في نطاق ، وبسبب ، الدولة السلطانية⁽⁸⁾ . كل مفكر جدي يقول : الدولة ، قبل كل شيء ، جهاز قمعي . ويتمق في هذا التعريف من يرى فيها تنظيلا لازما دائما لبني البشر ومن يرى فيها مرحلة محددة على درب تقدم الانسانية ، مرحلة تقدر بعشرات القرون . ان المفكر الاسلامي يقول ايضا ان الدولة دولة الانسان الحيواني . يتم يتميز اذن عن سواه؟ يتميز : اولا ، بقوله ان للفرد الماقل الحق في ان يسبح باسمه وان له القدرة على تحقيق سمادته بمزل عن غيره ، ثانيا بتمثله نظاما اسمى ينتظر تجسيده فوق الارض من إلهام رباني . هذا موقف مناقض تماما للموقف الذي أدى الى نظرية الدولة عند مكيافلي وهينل ، تلك النظرية التي ترفض الحل المرداني لانه غير ناجع وترفض الطوبى لانها متعلقة بغير ارادة البشر وتقرر ان الحل هو في تأسيس الدولة ، اي النظر اليها كمؤسسة تربية تنقل البشر من الحيوانية الى

8 - الى أي حد يمكن القول أن وجود الدولة السلطانية كان في حد ذاته عرقلة في سبيل بلورة نظرية الدولة؟ سؤال عربي جدا . تقدم الفكرة هنا بأصغر شديده .

الاسية . قد يقال : هذه معالة لا تغل طوبوية عن مقالة الفقهاء ، اد المشروع فاشل لا محالة لانه ستهي حتا بتوظيف الاحلاق لصالح دولة القهر . هذا انتقاد رفع صد ماكيافلي وهمل وله ما يبرره نظريا . لكن ، النقطة المطروحة عملة اكثر مما هي نظرية أولاً ، تشييد الدولة الحديثة مرتبط بالنظرية المذكورة . ثانياً ، ان فصل الاحلاق عن الدولة اعتراف بالهرية قبل المحاولة وفيه اطلاق لأيدي المتسلطين سون رادع . ثالثاً ، ان تصور حل فرذاني حارج الدولة يناقض المعاهيم المهيمنة اليوم على عمول الناس - المبادرة ، التقدم ، النمو ، التطور ... لا شيء من هذا ينحقق بدون دولة . إذا قلنا مسبقاً أن الدولة عربية باستمرار عن القيم الاخلاقية ، فيها ستنقى حتا كذلك . اذا اعتقد المواطن ذلك منذ نشأته ، كيف يمنح للدولة ولاءه ، وادالم يعمل ، كيف تكسب الدولة قوة ومساءة؟

هذه أسئلة تواجهها بالممارسة اليومية ، لكنها لا تتصح في ذهننا الا حينما نطلق من نظرية مكتملة . اما اذا بقينا سجناء النظرية⁽⁹⁾ الموروثة عن الحكم والسياسة ، فاما لا نتصور حق كيفية طرحها .

هل اندثرت عندنا النظرة الموروثة عن الماضي ؟ هل غيرتها في العمق اصلاحات الجهاز التتوالية منذ قرن ؟ هل غيرتها الامكار « المستوردة » من العرب مثل الليبرالية ، او الماركسية او الوجودية ؟ من الصعب جدا الرد بالاجاب عن هذه التساؤلات .

لا يجدر بنا ان نرى المذاهب السياسية العربية ، التي تتبناها قطاعات كبيرة او صغيرة من المجتمع العربي ، في حد ذاتها ، في صفاتها النظري . علينا ان نكشف عن الدور التي تقوم به داخل المجتمع الذي استعارها . حتى عندما تترجم حرفياً ، ويروحها احاب او امراء هامشيون ، رغم هذا فاما لا تنقى وفيه لأصولها وبيائها ، ان تؤول حسب المقتضيات الرمزية والمكانية الخاصة بالعرب .

لقد ذكرنا في صفحات سابقة بعض جوانب الليبرالية والماركسية سوءها بالنقطة الجوهرية المتعلقة مسألة الدولة ، وهي ان كلا المذهبين يمثل طوبى بالمقارنة

9 - نمر باستمرار بين النظرة الى الدولة ونظرية الدولة

بالطرية ، كما أرسى قواعدها هينل . طوبوية الليبرالية واضحة لأنها تضع بين قوسين مسألة العنف لتحديد شرعية الدولة بمفهوم المصلحة الجماعية التي غُتِل في رأيها مجموع المصالح الفردية . والدولة الليبرالية هي ، كما قلنا من قبل ، إدارة الاقتصاد فقط ؛ ليست الدولة بالمعنى الكامل التام ، بمعنى العنف المنظم والمبرر في أعين المواطنين . طوبويه الماركسية ، لا شك فيها ايضاً ، رغم انها اقل وضوحاً لأنها تنتسب ككل للمجتمع الشيوعي المقبل ، فلا تتعارض مع نظرة واقعة الى الدولة الحالية ، دولة العنف والاستغلال الطبقيين . مهما يكن من أمر الليبرالية والماركسية في ذاتهما ، فهما عندما تتشراان في المجتمع العربي تكتسبان بالضرورة حلة طوبوية مكثمة ، لانهما تتلبسان بذهبية معتادة منذ زمن طويل على انتظار الدولة المفصلى وعلى هجران التطعيم السياسي القائم . بما ان التجربة العربية في المجال الحكومي لم تتميز ، من هذا الواقع يفرض على القاريء ان ينهم المذهبين معا على ضوء تعالي الدولة فوق المجتمع وابصال القيمة عن الواقع . ماذا يقول المذهبين : الاول ، ان الدولة الشرقية استبدادية ، وهي لذلك سبب تأخر البلاد العربية الاسلامية ، والثاني ، ان الدولة بالتعريف دولة طبقة مستغلة ، اقطاعية ثم بورجوارية . التحليلان معا يعمقان في الوجدان الهوة بين الحاكم والمحكوم ، بين عالم السياسة ، مجال العنف والاستغلال ، وعالم الانتاج ، مجال الابداع والقيمة . اننا لا نقول ان التحليلين غير صحيحين ، كل واحد في مستواه ، حيث اننا رددا منذ بداية هذا البحث ان الفقهاء المسلمين ركبو نفس الطريق ولم يزيغوا عنه ابداً . انما نريد ان نؤكد على نتيجة اجتماعية خطيرة : ان لطوبى الاسلامية - انتظار عودة الخلافة بإلهام رباني - أظهرت فهم الدولة عن المجتمع بظهر طبيعي لا مفر منه وبذلك أقعد الفقهاء عن البحث عن وسائل عملية لتوحيدهما ؛ كذلك الطوبى الليبرالية ، وبعدها الماركسية ، أضعتا على نفس النمط حلة العلمية فسقي الناس على تشاؤمهم التقليدي ، لا ينتظرون من الدولة سوى القمع والاستغلال ، حتى تتحقق الدولة الليبرالية المنتجة العلمية حيث تتكلم فقط بالأس ، أو تتحقق الدولة الشيوعية المنحلة في ادارة الأشياء . نعم ، قد نقود الطوبى ، الموروثة والمستوردة ، في ظروف مؤاتية الى الثورة ، الى نقض الكيان القائم ؛ لكن ، في الظروف العادية ، وهي الغالبة ، تقف حاجزا على طريق ادراك الواقع وبلورة نظرية الدولة ، اذا لم يجر المرء أن الطوبى طوبى .

هكذا نفهم دور الطوبى ، في الماضي والحاضر . ليست عقبة بذاتها ، بل هي شرط الوعي بضرورة التعبير ، الا انه يجب ادراكها كطوبى ، اي كبرنامج عمل مطروح على الإنسان كإنسان، على النوع البشري في سيرورته التاريخية الطويلة(١٥) . هذا المقد اللازم ، لم ينجزه العرب ، قديماً وحديثاً . وانعدام النقد هو سبب صمود نظرية الدولة . قد يقال: أو ليست الماركسية نقداً جذرياً لمفهوم الطوبى ؟ صحيح ، كانت الماركسية نقدية ، في مهدها وفي زمنها ، أما في غير تلك الظروف ، وبخاصة في البلاد العربية ، فإنها قد عملت كعقيدة غير نقدية(١١) .

ان نقيض نظرية الدولة هي الفوضوية . لنقل كلمة موجزة على هذا المذهب . ليست الفوضوية مذهباً قائماً بنفسه ومستقلاً عن المذاهب الاخرى ، بل يلتصق بالليبرالية والماركسية وبكل حركة مهدوية(١٢) . حيثاً وجدنا تصوراً مستقبلياً للمجتمع كامل حر متعانس منتج متقدم ، يكفي ان نذهب بالمقدمات والنتائج الى اقصى مدى ، ان مطالب بتحقيقها في الحال تبعاً لإرادة الانسان الفرد ، لكي ندخل منطق الفوضوية : يعني تقديم الحال على المال ، والمرتد على المجتمع ، والحرية على التنظيم ، والاستهلاك على الانتاج . لقد رأينا ستورت ميل ، الليبرالي النفعي المتطرف ، يتلاقى في كثير من مواقفه مع الفوضوية(١٣) . لقد قيل ان لينين ، الماركسي المتشدد ، المحاز في كتابه الدولة والثورة الى اراء فوضوية . من المعلوم ان حركات عديدة أرادت ان تطبق حرفياً ما جاء في الانجيل فحاولت تحطيم جهاز الدولة لتؤسس مجتمعات مثالية على نخط جماعة الحواريين . ومن للملاحظ ان الحركة الفوضوية الحديثة تفلطت بخاصة في ايطاليا واسبانيا وان عدداً من رؤسائها كانوا من روسيا ، وكلها بلاد ذات ثقافة مشحونة بالقيم الدينية المسيحية . هذه مؤشرات على ان الفوضوية تنشأ عملياً من ميل المذاهب الأخرى الى التطرف . وهذا ما نجده ايضاً في الوطن

10 - القضية متعلقة بالعلم الرسمية التي يتطابق تحقيق البرنامج

11 - حاولت مراراً ان اوضح هذه الفكرة ، التي اولها أهمية كبرى . انظر التمييز بين الماركسية الموضوعية والماركسية الدائمة في (الأيديولوجيا العربية المعاصرة) . وبين ماركسية اللطيل وماركسية العمل في (العرب والفكر التاريخي)

12 - المهدوية ، اية حركة تشتر رجوع المهدي وهي طوبى مكتفة .

13 - انظر بحثنا حول مفهوم الحرية ، ص 43

العربي .

لم تؤثر الحركة القوضوية الحديثة مباشرة في المفكرين العرب (14) لأسباب غير مدروسة حتى الآن . بيد ان الوجودية السارتريّة ، المترجمة الى العربية بعد الخمسينات ، تندي ملامح قوضوية ظاهرة في مواقفها الاخلاقية والسياسية . أهم من ذلك ، ان الارث الثقافي الاسلامي ، والنظام العشائري والحربي القائم في مناطق واسعة من الوطن العربي ، يحملان في كنههما بعض مكونات السلوك القوضوي . بالعمل ، نلاحظ صعوبة تفاعل التنظيم ، كيف ما كانت أدلوجيته واهدافه المكشوفة ، في حلايا المجتمع وفي نفسانية المرد العربيين . لا جدال في ان السبب القريب اجتماعي . نوعية الترجمة التي تحاول الاحراب في الغالب تنظيمها . لكن ، وراء ذلك السبب نتلمس عند التحليل سلوكا موروثا يحدد ذهنية مرتبطة بالطوبى التمشية في المكر الاسلامي .

لنلخص الآن الملاحظات السابقة حول دور المذاهب العربية الحديثة في الوعي السياسي العربي . كما ان اصلاحات عهد التنظيمات غيرت جهاز الدولة واعطته نفوذا مضاعفاً دون أن تغير شيئاً من العجوة الفاصلة بين ذلك الجهاز وبين المجتمع . بل يمكن القول ان العجوة ازدادت عمقا واتساعا . . كذلك ان المذاهب الغربية ، من ليبرالية وماركسية ووجودية (15) ، التي انتشرت بين المثقفين العرب لم تهين عارضية لتجاوز العجوة المذكورة ولا حتى لإدراكها ادراكا صحيحا موضوعيا ، لأنها عمقت في الواقع المردانية والطوبوية الموروثتين عن المكر التقليدي . لا يجدي هنا إلصاق المسؤولية بأشخاص او بمذاهب لأن السبب الحقيقي يكمن في سلوك موروث لم يتغير بالقدر الكافي .

تبنّت المذاهب العربية ، عند انتشارها في الوطن العربي ، الطوبى التقليدية التي ترى في الدولة عالم القهر والاستعباد ، التي تتحملها على مصص ، متحيزة المصص لتقويضها في انتظار الدولة الفضلى . ما زالت تجرّبتنا هي التاكس ، المشعور

14 - باستثناء محاولة الكاتب الفرنسي هانيال غيركان مع الحركة الوطنية الجزائرية

15 - انظر قولنا عن الوجودية في البحث حول مفهوم الحرية ، ص 69-78 . من الواضح أن الوجودية ، أد سفي دور التاريخ والمجتمع والذكرى في تحديد افعال الافراد ، باعتبارهم احراراً طلقاء ، يحيل الى نوع من المردانية المتطرفة القوضوية

بالبنضاء والخوف والاحتقار ، بين الخنوع والطوبى ، بين الدولة والحرية ، تحرية لا توفر أرضية ملائمة للبحث بجدّ عن سبل موضوعية لتجسيد الحرية في الدولة هذه المسألة ، يمكن لنا ان نجيب عن سؤال يطرح كثيرا : لماذا لم تتطلب الليبرالية على السلمية في القرن الماضي والماركسية على السلفية الجديدة في الوقت الحاضر ؟ الجواب في رأينا واضح : ان الليبرالية والماركسية ، كما تؤثران في المحيط العربي لا كما يجب ان تكونا في حقيقتهما ، لا تغتالان العلم والموضوعية بقدر ما تغتالان نوعين من الطوبى ، وهل يمكن ان تغلب طوبى على أخرى أقدم وأشمل وأعمق وأعرق منها ؟ (16) .

هناك عوامل تتسبب لا في ضعف او قوة جهاز الدولة وحسب ، بل ايضا في وجود او انعدام ادلوجة الدولة - شرعية اهدافها واجماع المواطنين حولها - تلك العوامل جغرافية ، واجتماعية ، واقتصادية ، واستراتيجية . . من الواضح ان الكلام على الذهنيات غير كافٍ . ان ضعف الدولة ، بسبب انعدام الشرعية ، وهو ضعف يواكبه بالضرورة تصاعف النفع ، لا يفسره فقط تحلف ذهنية القادة وسطحية التطلعات . هذا واضح .

الا اننا اخترنا التركيز على الجانب الذهني ، لأن مهمتنا في هذا البحث هو تحليل المفاهيم . لا بد اذن من تحديد مجال الدراسة بدقة لكي لا تُرمى بالنقص فيما لم تتعرض له عن قصد .

ان تحليل المفاهيم خطوة أولية للكشف عن سبل تحقيق الاهداف . يستعجلي ما يتخارج منها وما يتلازم . وليس ، على اية حال ، سبيل التسبؤ بما سيحدث . ان من يحلل المفاهيم لا يقول في استنتاجاته : هذا ما هو قائم اليوم وذاك ما سيقع غدا او بعد غد ، وانما يقول : اذا حصر هذا امتنع ذاك ، او اذا استهدفت هذا عليك ان تتوسط

16 . أكبر دليل على ما نقول اجتهادات الرئيس الليبي ، معمر القذافي ، الذي يردد جميع حشيتات النظام الامثل ويقول : « ان كافة الانظمة السليمة في العالم الآن هي نتيجة صراع أدوات الحكم على السلطة صراعاً سلبياً أو سلباً كصراع الطبقات أو الطوائف أو القبائل أو الاحزاب او الامراء وسيجته دائما هو أداة حكم فرد و جماعة او حرب او طبقة وحرمة الديمقراطية الحقيقة . » (الكتاب الاخير - ص 4) . ان المؤلف لا يقو سوى ما قاله «سواء من سبق وغيرهم منذ البداية . يقرر . لا حكم الا للشعب ، كما كان الاقدمون يقررون لا حكم الا له » الجواب دائما هو . كيف ؟ فلا يردُّ أحد رداً مقبلاً

بذاك يقف التحليل عند هذا الحد ولا يتجاوزه ابدا . اما التحقيق فانه يأتي ريادة .
 يلخص الآن استنتاجات التحليلات السابقة في الرسم البياني التالي :

نظرية الدولة

اجتماعيات	اخلاقيات
عقلية	شرعية
بيروقراطية	اجماع

الأثر الاسلامي

ملك	خلافة
سلطة	طوبى
ديا	دي

مفاهيم

مجتمع	فرد
تاريخ	حرية
واقع	قيمة

معلق على الرسم بالملاحظات التالية :

- لا تقصر الدولة ، حسب النظرية ، في الجهاز .
- الدولة ، يعني المجتمع السياسي ، مبنية على أدلوجة وعلى جهاز . تحدد الادلوجة مفهومي الشرعية والاجماع ؛ يتكون الجهاز من البيروقراطية المدنية (القلم) والعسكرية (السيف) .

- اخلاقيات الدولة هي تحليل الادلوجة ، اي شروط تحقيق الشرعية والاجماع
اجتماعيات الدولة هي وصف عملية تكون البيروقراطية ، اي دراسة حركة
العقلية .

- نظرية الدولة هي التحليل المزدوج لاختلاقيات واجتماعات الدولة .
هذا فيما يخص التحليل العام ، اما فيما يتعلق بالارث الذي احدث اليها من المصور
السابقة ، نقول :

- اظهرت لنا الدراسة ان ما نسميه خطأ بالدولة الاسلامية هو تساكن السلطة
كواقع والخلامة (او الامامة الشرعية) كطوبى . يعني التساكن ان المصيرين
يتحاذيان ، كل واحد مستقل عن الآخر ، مخالف له ، وفي نفس الوقت يمثل شرط
وجوده . التساكن ، هذه الصفة ، يتنافى مع أدلوجة دولة (١٧) تجسد شرعية السلطة
وتكرس اجماع المواطنين .
وفما يتعلق بالمفاهيم نقول :

- ان تحليل هذا التساكن في التجربة السياسية الاسلامية يكشف عن تخرج
المفاهيم على مستوى الواقع وعن تلازمها على مستوى النظرية . في التجربة ، تخرج بين
الممارسة والاخلاق ، بين التاريخ والقيمة ، بين الجهاز وحرية الافراد . لكن ، نظرياً ،
لا تنشأ الدولة بالمعنى التام الا اذا تلازمت هذه المفاهيم كلها . بعبارة أخرى : لقد
اتضح لدينا ان السلوك الذي ورثه المرد العربي لا يوافق كيان دولة حديثة ، في حين
ان تكوين مجتمع سياسي يستلزم ايجاد نظرية دولة ، اما العقلية - تجدد الجهاز - فلا
تؤد بالصورة لا نظرية ولا أدلوجة دولة .

تشير التحليلات السابقة كلها الى خلاصة واحدة ، الى ما يمكن تسميته بالمعادلة
الجوهرية في علم السياسة ، وهي ربط الاخلاق باجتماعيات الدولة .
ان الواقعية الصحة التي تقول ان الدولة لا تعني سوى اداة القمع تحقق في بناء

نظرية : والطوبى ، وليدة الواقعية وحليفتها ، تحقق بالقدر ذاته (18) . رأينا هيجل يعتمد فلسفة الاموار والنظرية المسيحية لأن المذهبين يضمنان بين قوسين الدولة القائمة . بيد أنه لا يبرر الدولة القائمة بقدر ما يفرض عليها دور التهذيب والتأنيس ، وهو دور يفصل اصحاب السلطة ان ينفوا منه نهائيا . رأينا ابن خلدون يوضح ان المدينة العاضلة تستلزم ان يكون الانسان عاقلا لا يحتاج الى وازع خارجي وان الخلافة تستلزم الهاما ربايا . فيحكم على جميع الدول بانها مبنية على القهر والاستغلال ، لكنه رغم واقعيته وتشاؤمه يعترف بان أية دولة قهر لها ان تعمر لا بد انها اعتمدت بنسب متعوتة على العصبية والنظام والشرع : كل دولة قائمة على العصبية القبلية وحدها دون عصبية دينية ضعيفة ، وبالتالي عابرة مهما تحلت بالجهروت لان الاعتماد على القوة وحدها ضعف لا يراى . رأينا فيبر يشدد على ان الدولة العصرية هي بالاساس نظام بيروقراطي تتجسد فيه العقلانية الحديثة ، لكنه في نفس الوقت يشدد على الشرعية ، على الولاء الذي يمسحه الفرد للدولة . يتكلم هيجل عن الاخلاق ، ابن خلدون عن الدين ، فيبر عن الشرعية ، - ونجد مصطلحات أخرى عند مفكرين آخرين : دين مدني عند هوبس وروسو ، أدلوجة سياسية عند ماركس والمجلس ، اسطورة عند سوريل كل المفكرين السياسيين ، الواقعيين والمثاليين ، يتفقون على المعادلة التالية : الدولة الحق اجتاع واخلاق ، قوة واقناع ، يتفقون جميعا على القواعد التالية :

- لا نظرية حقيقية بدون تفكير جدي في اخلاقية الدولة .
 - اذا لم تجسد الدولة الاخلاق بقيت ضعيفة .
 - اضماء الاخلاق على دولة القهر والاستغلال عين .
 - تحرير الدولة من ثقل الاخلاق حكم عليها بالانقراض .
- هذه هي الدروس التي تشير علينا بها النظرية . والنظرية ، كما قلنا ، لا تتعدى الاشارة ولا تزودنا بمعرفة سبل تحقيق ما تشير علينا به . لو كان ذلك ممكنا لما بقيت

18 - يقول امطوسو غرامشي « ان واقعية سياسية متطورة ، وبالتالي مطبوعة آلية ، كثيرا ما تعود الى القول بان على رجل الدولة أن يعمل فقط في نطاق الواقع القائم ، أن يتم فقط بما هو كائن وأن يعمل كآلية ما يجب أن يكون . وهو قول يعني أنه يجب على رجل الدولة أن ينظر الى أبعد من قريبة أنه » ، XVIII ، من 374

مشكلة الدولة مطروحة منذ آلاف السنين . الا ان تاريخ بلورة النظرية يلقي درساً غير تامه : طالما امسك المرء بطرفي المعادلة ، باخلاقية الدولة وباجتماعيتها ، فانه يعمل على تهذيبها ، ومتى تحلى عن الاخلاق ساعد على توحشها . كلما تخارجت الواقعية والطوبوية تركرت السلطانية ، وكلما تقاربت وامتزجت اتجهت الدولة نحو الشرعية .

أو ليست الفردانية نتيجة الاستبداد؟

أو ليست الطوبوية رغبة السلطانية؟

أو ليس اليأس من تأنيس الدولة اقرار بدوام التهر والاستملال؟

هذه تساؤلات ترغمنا على طرحها نظرية الدولة ، في حالة وجودها عند المفكرين الواقعيين ، وفي حالة انعدامها عند المفكرين الطوبويين .

الفصل السابع

ـ المفارقة الحالية ـ

كان التخطيط الأولي لهذه الدراسة يقضي بتحليل مفهوم العقلانية وبشره مع الباحثين حول الحرية والدولة لتمسك بجميع العلاقات الجدلية الرابطة بين المفاهيم الثلاثة ، وكل ذلك في نطاق تعييني لا تجريدي . الا أنه تبين ان مفهوم العقلانية يستوجب بما يكتنفه من التباسات ومغالطات ، بحثاً طويلاً مفصلاً . فقررنا تأجيله الى فرصة أخرى .

لقد ذكرنا ان العقلانية مرتبطة بظاهرة البيروقراطية في تحليلات ماكس فيبر ، وقلنا بالمناسبة ان هذا الاخير استوحى كثيرا من افكاره من ملاحظات متفرقة جاءت في بحوث ماركس التاريخية والاقتصادية . لذا ، عندما نستعمل مفهوم العقلانية في الاجتماعيات والسياسيات ، علينا ان نتذكر ان المفهوم :

- اولاً ، مرتبط بنمو تأثير الطبقة التجارية في الاقتصاد والمجتمع الاوروبيين .

- ثانياً ، مجسد في التنظيم الاحتاعي وفي السلوك الفردي .

- ثالثاً ، مفصول عن الاخلاقيات .

ان الفيلسوف الكلاسي ، من افلاطون الى روسو ، يمزج الصحيح بالافضل لأنه يضع هدفه الاسمي في عالم الغيب ، فيعود كل سبيل يوصل الى الهدف صحيحاً في نظره من الوجهة العقلية المجردة ، وقيماً من الوجهة الاخلاقية . عندما تنتقل من الفلسفة الى العلم الموضوعي ، (تنا نستغني بالضرورة عن الهدف الاخلاقي ، فتعود طريق العقل هي كل طريق موصلة حتماً الى الهدف ، ايا كان ذلك الهدف . ان طريق البرهان في الرياضيات هو الطريق السوي المؤدي الى النتيجة المتوخاة ، مهما كانت : تستغل مثلاً قوانين الحركة لتسهيل المواصلات ولتنمية وسائل الفتك . في الحالتين مما يستعمل العقل - اذن ، يمكن القول ان العالم الطبيعي يبحث عن صور حلول العقل في الطبيعة بعد الفصل المبني بين سبل التطبيق والاهداف

الاحلاقية السامية التي ترك مسؤولية البحث فيها للفيلسوف المنحصر في
الغيبات .

بيد ان حلول العقل في الطبيعة هو من فعل الانسان . ان النشاط الشرقي هو
الذي يميز بين المهدف والوسيلة : ينكشف حلول العقل للانسان عندما يوظف
بواميس الطبيعة لتحقيق هدف محدّد زمنيًا ومكانيًا . من المعلوم ان الانسان بدأ
تعلّمه بملاحظة حركة الاجرام العلوية البعيدة عن تأثيره ، الا ان مفهوم العقل لم
يتبلور الا بعد ان شرع الانسان يعمل في دائرة أوسع فأوسع من الطبيعة . وكلما اتسع
نطاق تدخلاته : في الزراعة ، في حمل الاثقال ، في الطب والبيطرة ، في الملاحة ، في
الحرب . . . ارداد دقة مفهوم العقل والعقلانية . هذا واصح في تاريخ الحركة
العلمية . وكما ان المفهوم الاخلاقي للعقل لم يتطور عند حكماء اليونان الا بعد
مرور عشرات القرون من التقدم الحضاري ، كذلك لم يتضح المفهوم الطبيعي للعقل
الا بعد تطور طويل ، ذلك الذي انتهى في القرنين الثالث والرابع عشر ، بعد ان
تداخل العالم الاسلامي في أوج حضارته واوروا الغربية في بداية نهضتها من الغيبة
الوسطية⁽¹⁾ . لا عجب اذا لاحظنا ان المفهوم الاجتماعي للعقلانية لم يتبلور الا في
اواسط القرن الماضي ، رغم ان التطورات الاجتماعية التي تسببت في توضيحه قد
بدأت تؤثر في المجتمع الغربي مع بزوغ فجر النهضة .

اذا حلّ العقل في الطبيعة من جراء النشاط الانساني ، فلا مانع من حلوله في
المجتمع بمجرد توجّه الانسان الى تمييز التنظيمات المحيطة به . في الواقع بدأ التغيير
بكيفية غير مباشرة في الميدان العسكري . كان علم الاستراتيجية اول علم وظف
العقل البرهاني لاغراض انسانية . الا ان الميدان العسكري يبدو بعيدا عن المجتمع
لأن اغراضه هدامة . فرغم تطور علم الحرب عند الصينيين واليونانيين والرومان ،
ورغم احيائه في عهد النهضة ، فانه لم يكشف عن مفهوم العقلانية الا في القرن الثامن
عشر⁽²⁾ .

الميدان الثاني ، الذي وظف فيه العقل لاغراض اجتماعية ، هو ميدان التجارة .

1 - كان رمزها التداخل هو قلعة ابن رشد

2 - نوه المجلس في عدة مناسبات بالدور الإيجابي الذي لعبته فنون الحرب في تقدم العلم والمجتمع

من هنا دور الطبقة التجارية ولهذا السبب تكلم المؤرخون عن ثورة تجارية في القرن الثالث والرابع عشر في أوروبا الغربية⁽³⁾. ان ربط التجارة بالعقلانية سهل الادراك . تستعمل التجارة النقد ، والنقد مجزأ ، والتجزئة هي اصل الحساب . لاحظ هذه العلاقة في تاريخ اليونان وعند العرب المسلمين ، لذلك كان الحساب اكتشافا اعريقيا والجبر اكتشافا عربيا . لكن الظاهرة الجديدة في أوروبا العربية ، ابتداء من القرن الرابع عشر ، هي انتشار التقنيات الحسابية في المعامل التجاري بكمية متسامة كماً وكيفا ، ثم انتقالها من الدائرة التجارية الضيقة الى الدائرة الاجتماعية العامة ، من المتجر الى الدبر والضيفة ، من المدينة الى الريف . فاثرت تلك التقنيات في كل مظاهر النشاط الانساني : التجاري ، الصناعي ، الزراعي ، الاداري الحكومي . تكون علم خاص ، يُسمى بتطبيق الحساب على التسيير والادارة . يريد شيخ الديوان يعرف بالضبط مداخيله ومصاريفه اسبوعيا ، شهريا ، وسويا ، كذلك ناظر الضيفة ورب العائلة الارستقراطية ، ونقيب الحرفة ، واخيرا بالطبع صاحب السلطة العليا . تقدر كل ثروة ، من اي نوع كانت ، بالنقد ، اي بالاعداد ، فتمكن المقارنة بينها وبين اي نوع آخر من الثروة ، كما يمكن توقع العوائد والارباح .

تمثل هذه الظروف الاجتماعية والذهنية الارضية المؤاتية لنشأة علم الاقتصاد الذي هو علم تحويل القيمة الاستهلاكية الى قيمة تبادلية ، اي تحويل مجموع الثروة الجماعية الى ارقام ليتأني تقدير الانتاج والادحار والعائض . ان نشوء الاقتصاد الحديث مرتبط بتكون طبقة متخصصة في ضبط الحسابات وبغزو التقنيات الحسابية ، المتولدة أولا في نطاق التجارة ، مجال الانتاج العام . هذه عملية بطيئة ، بدأت من النهضة الأوروبية وما زلنا نراها اليوم تمر أطراف الممرور .

اذا نظرنا اليها من الزاوية الاقتصادية رأينا فيها قبل كل شيء انتشار النظام الرأسمالي ، وتحويل الثروة المبنية الى رأسمال نقدي يدبر رجحا معينا . اذا كان الرأسمال والربح مقدرين فقط كانت الثروة مائة ، اذا تحقق الربح نفدا رُشملت الثروة ، اي أصبحت نشيطة . يمكن ان نسمي العملية كلها رسملة . اذا نظرنا اليها من زاوية القائمين بها ، جماعة الحيسوبيين ، رأينا فيها قبل كل شيء تكون طبقة تجارية وسطى

3 - انظر د. م. لوبر: الثورة التجارية في القرون الوسطى - ميونخ 1971 .

- بورجوازية - وسميناها عملية برجزة - التعبير الاول خاص بالاقتصاديين والثاني بالمؤرخين - اما ماركس فانه استعمل التعبيرين معا - اذا نظرنا الى العملية من زاوية شمولية قلنا انها تمثل حلول العقلانية ، كما يفهمها علماء الطبيعة ، في مجال الانتاج ، واطلقنا عليها اسم العقلنة . واخيرا اذا نظرنا اليها من زاوية الجماعة التي تعقل العمل الاجتماعي ، تكلمنا عن بيروقراطية حديثة - كان هذا هو منحى ماركس غير الذي عثم اوصاف ماركس الاقتصادية وتحليلات المؤرخين الفرنسيين المعاصرين له (4) .

نفهم الآن سبب تهاوت علماء الاجتماع والسياسة على مفهوم العقلانية - حلول العقل في تنظيم وسلوك - لأنه وسيلة موضوعية للحكم على مجتمع معين بالمقارنة مع المجتمع الغربي . المجتمع الغربي هو الذي استوعب القوانين العقلية البسيطة ، التي بنى عليها علماء الحساب والهندسة (5) ، في التنظيمات (الجيش ، الوظيفة ، الاقتصاد ، التعليم ..) ثم في السلوك ، لأن الفرد الذي يلقن القواعد ذاتها في المدرسة ، في العمل ، في المتجر ، في الجيش ، في الوظيفة ، يعود عليها الى حد الاجتياف فينظم حياته العائلية حسب مقتضياتها . تعود عينه وأذنه على قواعد التسلسل الهندسي فيتكون لديه ذوق خاص نلاحظ تأثيره في المعمار ، في الهندسة ، في الموسيقى ، في الرسم . (6) اذا اصطلمنا على ان المجتمع الذي يتحلل بهذه الصفات هو المجتمع الحديث توفرت لدينا معايير موضوعية نقدر بها حداثة أي مجتمع كان . من هنا أهمية دراسة البيروقراطية - الحكومية والؤسوية (7) - في البحوث الاجتماعية والسياسية حول المجتمعات غير الأوروبية .

لقد قلنا ان ظهور البيروقراطية في مجتمع ماله دلالة لانه يرمز الى تحقيق :

- موضوعية الدولة التي تنفصل عن ذات السلطان .
- موضوعية القانون الذي ينفصل عن ذات القاضي او الولي .

4 - من المعلوم أنه ماركس استخرج مفهوم الثورة البرجوازية ، وبالتالي مراحل الطبقات ، من أعمال المؤرخين الرومانيين مثل فرانوا كيزو ، وأدولف تير ، وأغسطس تيوري .

5 - العلوم الرياضية - حسب ميرابن خلدون .

6 - لا يوجد تطابق رمي بين عقلنة كل هذه المستويات .

7 - المتلفة بالمؤسسات الاقتصادية الخاصة .

. موضوعية المسطرة القضائية التي تفصل عن ذات المتقاضي .
. امكانية التسبؤ بسلوك السلطان والولي والقاضي وكل من له نفوذ .
هذه هي شروط العقلية . في اطار ظروف معينة ، يعرف المرء مسبقا النتيجة ،
فيمكن ان يكف الوسائل مع الاهداف المحددة .

واجهت نظرية فير حول البيروقراطية اعتراضات كثيرة⁽⁸⁾ . ربط البعض
نشأتها في العهد الحديث باحوال خاصة بروسيا وروسيا ، بدور الجيش في هاتين
الدولتين ، بسياسة التوسع والتميز في مناطق واسعة . البلطيق ، سيبيريا . شك البعض
في تلازم البيروقراطية والاقتصاد الرأسمالي متخفين كمثل البلاد الانجلوسكسونية
المتقدمة اقتصاديا والتي تكاد تجهل النظام البيروقراطي في القرنين الثامن والتاسع
عشر⁽⁹⁾ . ولاحظ فريق ثالث ان البيروقراطية ليست في كل الاحوال حافزا على
العقلنة والتقدم والاقتصاد ، عندما تتجاوز حداً معيناً فانها تعود في خدمة ذاتها
بدون اعتبار لمصلحة السكان . . هذه اعتراضات وجيهة . مع ذلك ، يجب ان نتذكر
ان فير ينفي مبدئياً العلاقات الحتمية . لا يقول ان البيروقراطية هي سبب تحديث
المجتمع ، انه يوضح فقط علاقة محتملة بين مفهومين مجردين ، هما العقلانية
والبيروقراطية ، بدون ان ينفي امكانية ربط علاقات مع مفاهيم أخرى ودون ان يلج
على ان الواقع يطابق تماماً المفهوم . في هذه الحدود ، يبدو من الصعب رفض كل علاقة
بين الدولة الحديثة وبين عملية العقلنة ونشأة البيروقراطية كأداة لتحقيق تلك
العقلنة .

وما القول بالنسبة للوطن العربي؟

بدأ الاهتمام بهذه النقطة في السنوات الاخيرة ، فأنجزت دراسات تمهيدية حول
البيروقراطية في مصر ولبنان⁽¹⁰⁾ . كان الهدف منها تقييم مدى حداثة المجتمعين
بالنظر الى مدى تطابق طبقة الموظفين مع المفهوم الفييري . وكانت النتيجة في كلا

8 - انظر ماكس فير ، مجموعة مقالات عنها دانييل رونغ ، برتيس هول ، 1970 مقال رونغ من 32-36 ، مقال
بيتر . بلاو ، من 141-145 .

9 - لا ينفي ضعف البيروقراطية الحكومية ضعف البيروقراطية المؤسسات الخاصة .

10 - انظر مانفرد هالون ، سياسات التطور الاجتماعي ، برينطن 1963 ، من 348-340 .

الحالتين ان الميرقراطية القائمة لا تجسد العقلانية بقدر ما تحافظ على العلاقات الموروثة . ما زال الناس ينظرون الى الوظيفة العمومي كهبة لا كخدمة . ما زالت العلاقات بين الموظفين علاقات احسان وولاء . ما زال العامل في تحديد حجم الوظيفة هو الحاجة الاجتماعية التي تنمو مع الضغط السكاني ، في مصر ، او مع ضرورة المحافظة على التوازن الطائفي ، في لبنان ، بدون التفات الى المردود المتظر من الموظف . لذا ، لم تتحقق موضوعية القانون والدولة والمسطرة ، ولم يتوحد سلوك الموظفين الى حد يمكن معه التنبؤ . ما زال سلوك كل موظف مرتبطا بداته ويشخصية من يجاوره في شأن خدمة معينة . ان الدراسات المسجرة حتى الآن قد اثبتت في حين اصحابها صحة مقولة فيبر بكيفية عكسية : لا حداثة في المجتمع المصري واللبناني ، وبالتالي لا عقلانية في بيروقراطية البلدين (11).

تمثل الدراسات المذكورة خطوة أولى . يشعر القاريء انها في حاجة الى تنقيح ، الى مراجعة الاشكالية ، الى مناقشة بعض الاستنتاجات . علاوة على ذلك ، هل يمكن الحكم على البيروقراطية العربية بدراسة بلدان تدل القرائن على انها يمثلان الاستثناء لا القاعدة ؟ الاتجاه سليم لانه بداية تأسيس علم السياسة في الوطن العربي ، لكن لا بد من تنويع الاسئلة ووجهات النظر . من الضروري دراسة حجم ، تنظيم ، سلوك ، قيم بيروقراطية كل بلد عربي ، بما فيها الوظيفة المدني ، الجيش ، ادارة المؤسسات ، الجمعيات النقابية والمهنية . من الضروري كذلك وضع هذه البحوث في اطار علاقات قيم التقليد بقيم الحداثة اولا ، وثانيا في اطار علاقة النفوذ الشخصي المباشر بالنفوذ عن طريق التنظيم .

لا يتأتى تأسيس السياسات العربية بدون دراسة موضوعية للمؤسسات في الاطار المحدد أعلاه . ان البحوث المقترحة تمكننا وحدها بالتوصل الى عذجة موضوعية للأنظمة العربية . عندما نميز في الساحة العربية بين أنظمة رجعية وثورية ، جمهورية وملكية ، معتدلة ومتطرفة ، ليبرالية واشتراكية ، محايزة وغير محايزة ، اننا نعتمد على مؤشرات ظاهرية : الدساتير ، الاداليج السياسية ، البيانات الرسمية ،

11 - استندت في هذه النقطة على بحوث ، لم تطبع بعد ، قدمت في اطار مناظرة « استراتيجية التنمية في العالم العربي » نظمتها سود البلاد التامية ، بجامعة لوفان الجديدة ، باشراف الدكتور بشار حمر .

التصريحات الاداعية ، الانتهات الاجتماعية والمهنية .. وهذه ظواهر قد تستر ، اكثر
بما تكشف ، السنى الكامنة في المجتمعات العربية . وبما اتنا لا ندرك ما يميز في العمق
بين مختلف الانظمة العربية ، فالتالي ، لا ندرك ما يجمع بينها . اذا تكاثرت
وتسعت وتعمقت البحوث المقترحة ، فانها ستتيح لنا الفرصة للقيام بنمذجة الدول
القائمة على اسس موضوعية ، سيتضح لنا ما يميز بعضها عن بعض وما يجمع بينها ،
سيحدد لديها موضوعيا ما هو محلي وما هو قومي ، وهكذا ، سنهتدي ربما الى تصور
الدولة الواحدة الجامعة .

هذه ملاحظات سريعة حول اجتماعيات الدول العربية ، حول المفهوم المؤسس لعلم
السياسة - العقلانية - وطرق حلوله في المجتمع . لنرجع الآن الى علاقة هذا المفهوم
بالمفهومين الآخرين : الحرية والدولة .

اذا كانت الدولة الحديثة لا تنشأ وتتقوى الا باقامة بيروقراطية عصرية تجسد
العقلانية الاجتماعية ، كذلك لا يصح الفكر السياسي في اي مجتمع كان الا بعد ان
يتمثل بمجد المفاهيم الثلاثة - الحرية ، الدولة ، العقلانية - في آن واحد .

ان الفكر العربي المعاصر يحمل التأمل في الحرية من شأن الفلسفة الماورائية
الاخلاقية ، والتأمل في العقل من شأن فلسفة العلوم ، والتأمل في الدولة من شأن
الادلوجة السياسية . يتولد هذا التخصص من واقع اجتماعي تتساكن فيه الدولة
والفرد كمصيرين متقابلين متعارضين ، وفي نفس الوقت يتسبب في الانعزال عن
الواقع واليأس من ادراكه .

ثبتت لنا النظرية بوضوح ان ادراك الواقع الاجتماعي لا يتم الا بتجاوز ذلك
التساكن ، وبالتالي ، بتجاوز تخصيص المفاهيم لمجالات اجتماعية وفكرية متباعدة .
ثبتت النظرية ان الحرية خارج الدولة طوبى حادثة ، وان الدولة بلا حرية ضئيلة
متداعية . السؤال المطروح ، في صيغ مختلفة ، لكل فكر جدي ، هو التالي : كيف
الحرية في الدولة والدولة بالحرية ؟ كيف الحرية بالعقلانية في الدولة ؟ كيف الدولة
للحرية بالعقلانية ؟ المطلوب هنا هو التأمل بمجد وأناة في هذه المتلارمات ، لا الاتيان
بمحلول سحرة ، اد الاستعجال طوبوية تفتح الباب الى العوضوية ، والعوضوية حلقة
أديا . عقيدة سياسية واجتماعيا . لا جدال في ان تحقيق المفاهيم الثلاثة في آن واحد

صعب ، لكن الحكم مسبقا باستحالة الأمر يجعله فعلا من الحال ، في حين ان وضع هذه الاشياء باستمرار في أمر اليوم ، حتى لو لم تتحقق في أمد قريب ، يعين على تعبير ممارسة السلطة وبالتالي على تغيير كيان الدولة .

هذا صحيح بالنسبة لاية دولة ، وهو أصح بالنسبة للدول العربية .

نعيش اليوم مفارقة عجيبة . ان الدولة ، كأداة توجيهية قمعية استغلالية ، موجودة ، وتتمتع بمهوى كبير او قليل في جميع البلاد العربية . تبرز سلطتها منذ عهد التنظيمات بالمعنى ، فنقول انها تحمض المجتمع لكي ينتج ، يتقدم ، ينمو ، وان سمعة الفرد قد اندرجت ، بفضل رعايتها ، تحت المظلة العمومية . يعتقد بعض الناس ان الاهداف المذكورة محققة الآن في الدولة المساة بالاشتراكية . الا ان التحليل الموضوعي يظهر بدون لبس ان تلك الدولة تتميز عن غيرها فقط بكونها أكثر وفاءا لمنطق التنظيمات ، كما اوجزناه في صفحات سابقة . هذه الميزة لا تمنع بالطبع سقوط أداة السلطة من جديد في يد فرد او جماعة ، فتراجع الدولة من تنظيمية ، معقلنة نسبيا ، الى دولة سلطانية مملوكية⁽¹²⁾ . في هذه الحال ، يصبح جهاز السلطة وسيلة قمع تستعملها جماعة معينة لتحقيق اهداف خاصة بها ، فتتحول البيروقراطية الحكومية الى مجموعة أمناء على مصالحها والخزينة العمومية الى بيت مال خاص تحت تصرفها .. الى آخر الظاهر التي وصفناها ووصفناها غيرها بأسهاب عند التعرض الى الدولة السلطانية القديمة ، والتي يجبرها المواطنون العرب يوميا ويمرغونها حق المعرفة .

بيد ان هذا الاندحار ، المحقق ها والمحتمل هناك ، لا يدل على ان الدولة العربية لم تتغير ، لم تعقلن ، وان تنظيمات القرن الماضي والمهد الاستعماري كانت سطحية عابرة . كلا! ان البيروقراطية وسيلة فقط : قد تستعمل في صالح الحرية وقد تستعمل لعائدة القمع العنيف ، حسب الظروف العامة ، حسب حجم ونظام واحلاقية البيروقراطية ذاتها . ان الدولة العربية الحالية متأرجعة بين نمطين : السلطانية المملوكية والتنظيمية العقلية ، بل تبدي في الواقع ملامح النمطين معا . يكمن سبب

12 - أكان الحكم فرديا او حرييا ، فإننا نجد دائما عند التدقيق حاجة ، قليلة العدد ومطلحة ، تتمسك في السلطة والخزائن وهي ما كان يسمونها حين طردوا الصليبيين .

التأرجع في المعجزة بين السياسة والمجتمع المدني ، بين السلطة والنفوذ للمادي أو الأدبي (13) ، بين الدولة والفرد ، تلك المعجزة الموروثة عن الدولة السلطانية القديمة والتي ركرتها الإدارة الاستعمارية الأجنبية .

أوضحنا في صفحات سابقة انه كلما انحاز الفرد الى ذاته وابتعد عن الكيان السياسي ، شأت طوبى ، اي تخيل كيان افضل تتوحد فيه اهداف الجماعة واهداف الفرد . كانت الخلافة طوبى في المهدى الأموي والعباسي الأول ، وكانت الإمامة الشرعية طوبى في المهود التالية . فما هي يا ترى طوبى العهد الحالي ؟

لقد ورثنا شذرات من الخلافة والإمامة الشرعية ، وتساكن معها اليوم في مجالنا الفكري طوبويات ، أهمها الماركسية ، استوردناها من الغرب . لكن الطوبى المهيمنة نسبياً على الأذهان تمثل حالياً الدولة العربية الكبرى . لقد حلّ في ذهن ووجدان الأفراد ، مفهوم العروبة محل مفهوم الأمة التقليدي . بالعروبة يتعلق الولاء ، فيها تتلخص الإرادة العامة ، في إطارها يُتخيل الإنسان الجديد . نستطيع ان نبرهن بيسر وبدقة على التناسب الحاصل بين تصور الخلافة في الماضي ، وتصور الدولة العربية الواحدة في الحاضر ، لا فيما يتعلق بالتنظيم وحسب ، بل فيما يرمي الدور الاجتماعي بالنسبة للفرد وللسلطة الاقليمية القائمة (14) .

بوجود الطوبى ، تُنزع الشرعية عن الدول الاقليمية . يوجد ولاء ، لكن غير مرتبط بها ، يوجد اجماع ، لكن ليس حولها . في هذه الحال ، تنفصل السلطة عن الشرع ، القوة عن النفوذ الأدبي . ان أوامر الدولة تفقد ، ان المجازات تحقق . تجهز الدولة الاقليمية البلاد . تعلم ، تشغل ، تنظم . هذا هو مجال اجتماعيات الدولة . الا ان كل هذه الانجازات لا تكسبها ولاء ولا تنشئ اجماعاً حولها ، خاصة اذا كانت دعايتها تعيد باستمرار الى الذاكرة انها مرحلة فقط على طريق تحقيق الدولة العربية الكبرى . وامن الدولة الاقليمية التي تتولى جهارا العزلة والانفصال ؟ دعابة الكيان الاقليمي مساهمة لحقيقة وضعه فتدفع الفرد الى الاستحفاف به . يقول البعض : هذا

13 - معي النفوذ ، خارج مراكز السلطة ، إما بالمال وإما بالتقافة . وإما بالشرع الموروث .

14 - هذا التناسب الضمني هو أصل تأرجح بعض المفكرين بين القومية العربية والأمية الإسلامية . تنمو الأمة ويبنى من التفكير ونفس الباعث من الواقع وعن نظريته الدولة .

لعمري يلهي السامعين لكسب الوقت وتركيز السلطة . لكن هل يتم تركيز اية سلطة في غيبة ولاء المواطنين؟

يصل اذن الى الممارسة الكبرى .

لا بد لتحقيق الوحدة من جهاز دولة . كل عمل وحدوي يقوي البيروقراطية الاقليمية التي تتسناه ؛ يقوي بالضغط الجيش والادارة والاقتصاد ووسائل الاعلام . . . لكن ، من جهة أخرى ، يفترق الكيان الاقليمي الى أدلوجة عضوية يبرر بها وجوده لانه مرتبط بطوبى تنمي الشرعية مبدئيا عن جميع الكيانات الاقليمية . ممارسة واقعية معاشة ، توصف من حين الى حين ، تقبل أحيانا كقدر مقدر وترفض أحيانا أخرى بالقلب واللسان ، لكنها لا تعقل اسبابها ونتائجها ليتكشف عن وسائل تجاوزها . ويرجع عدم الاعمال الى غياب نظرية عامة للدولة .

ان المفكرين العرب لا يهتمون بالدولة القائمة ، وبالتالي ، لا يرون فائدة في البحث عن السؤال : ما هي الدولة ؟ كما كان الفكر الكلاسيكي يدور حول طوبى الخلافة ، فإن الفكر المعاصر يدور حول طوبويات مستحدثة : المجتمع المصري الليبرالي ، المجتمع اللاتيني الماركسي ، المجتمع العربي الاشتراكي الموحد .

من الواضح ان الالتفات الى نظرية الدولة ، بعد طول اهمال ، لم يملُ الممارسة المذكورة ، القائمة على واقع ، والتي لا يمكن ان تنفك الا بظن الواقع . ولعل أحد اسباب الاهمال السابق هو شعور لا واع ان النظرية قد تركت نهائيا الكيانات الاقليمية (15) هل لهذا التخوف مبرر؟

ان نظرية الفرد العربي الى السلطة ، وهي نظرية ورثها عن الماضي ، لم تنجح في تركيز الكيان القائم وتحويله الى مجتمع سياسي بالمعنى الدقيق ، وفي نفس الوقت ، لم تفتح الطريق لانشاء الدولة العربية الواحدة ، كما انها تصعب الكيان دون ان تضس ، بالمقابل ، حرية الفرد . هذه خلاصة تجربة دامت أكثر من ثلاثة عقود ولا أظن ان احدا يجادل فيها . اذن ، ما الفائدة في التخوف من متوقع لا يمكن بحال ان يكون أسوأ من الواقع؟

15 - قد يظن بعض القراء المتسرعين أن غرض هذا البحث هو اثبات مشروعية تلك الكيانات . لكن الأمر ليس كذلك .

قد تموي نظرية الدولة ، مؤقتا ، المكان القائم باعطائه ، لأول مرة في تاريخ
لسحره الأساسية العربية ، الشرعية الضرورية ، لكن من المحتمل جدا ان تهديا ،
بالماسة ، الى طرق واقعية لتحقيق الوحدة ومزاوجة الدولة بالحرية والعقلانية .

★ ★ ★ ★ ★

مراجع البحث عن الدولة (1)

- ابن خلدون . المقدمة . بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، 1967
- خير الدين التونسي . اقوم المسالك لمعرفة احوال الممالك . تونس 1977
- الشاطبي ابو اسحاق . الاعتصام . جزآن . القاهرة 1332
- العارابي . آراء أهل المدينة الفاضلة . بيروت 1959
- العاسي علال . مقاصد الشريعة ومكارمها ، الدار البيضاء 1963

- I. Aristote. *La politique*. Genève, Gonthier, 1964.
- II. Balandier, G. *Anthropologie politique*. Paris, Presses universitaires de France, 1978.
- III. Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Pelican classics, 1968.
- IV. Cassirer, Ernest. *The myth of the State*. Yale university Press, 1946.
- V. Chatelet F. *Platon*. Paris, Gallimard, 1965.
- VI. Dante, *De Monarchia. On world government*. New york: the library of liberal arts, 1949.
- VII. Djait, Hichem. *La personnalité et le devenir arabo-islami-ques*. Paris, Editions du Seuil, 1974.
- VIII. Duby, Georges. *Guerriers et Paysans*. Paris, Gallimard, 1978
- IX. Ehrenberg, Victor. *The Greek State*. London. Methuen, 1974.

1 - لقد ادرجنا لائحة المراجع العربية ضمن لائحة المراجع الانجليزية لتوحيد الترميم المتبع في المراجع.

- X. Eisenstadt, S.N. **The Political Systems of Empires**. New York, the Free press, 1969.
- XI. Engels, Friedrich. **L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat**. Paris, Editions sociales 1954.
- XII. Fārābī. **Arā Ahl al-Madīna al-Fādila**. Beyrouth, Imprimene catholique, 1959.
- XIII. Fāsī, Allāl al-. **Maqāsid al-Sharīa wa Makārimuha**. Casablanca, Maktaba al-Wahda, 1963.
- XIV. Fédou, René. **L'Etat au Moyen âge**. Paris, Presses universitaires de France, 1971.
- XV. Feuerbach, Ludwig. **Manifestes philosophiques**. Paris, Presses universitaires de France, 1960.
- XVI. Fichte. **Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française**. Paris, Payot, 1974.
- XVII. Freud, Julien. **Sociologie de Max Weber**. Paris, Presses universitaires de France, 1968.
- XVIII. GIBB, Hamilton. **Studies on the Civilization of Islam**. Boston, Beacon press, 1968.
- XIX. Gramsci, Antonio. **Notes sur la politique de Machiavel**. Paris, Gallimard, 1978.
- XX. Hegel. **La constitution de l'Allemagne**. Paris, Editions Champ libre, 1974.
- XXI. Hegel. **Philosophie du droit**. Paris, Gallimard, 1940.
- XXII. Hegel. **Morceaux Choisis**. Paris, Gallimard, 1939.
- XXIII. Hegel. **La phénoménologie de l'esprit**. 2 Vol. Paris, Aubier, 1947.
- XXIV. Ibo Khaldūn, **Al-Muqaddima**. Beyrouth, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1967.
- XXV. Khaīr al-Dīn. **Aqwam al-Masālik...** Tunis, 1977
- XXVI. Lénine. **L'Etat et la révolution**. Paris, Editions sociales, 1947.
- XXVII. Machiavel. **Oeuvres complètes**. Paris, Gallimard, 1952.
- XXVIII. Mac Iver, Robert. **The Webb of Government**. New York,

- Macmillan, 1947.
- XIX. Maḥdī Muḥsin, **Ibn Khaldūn's Philosophy of history**. University of Chicago Press, 1964.
- XXX. Maritain, Jacques. **Man and the state**. University of Chicago press, 1951.
- XXXI. Marx, Karl. **Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel**. Paris, Costes, 1948.
- XXXII. Passerin, d'Entrèves A. **La notion de l'Etat**. Paris, Sirey, 1969.
- XXXIII. Popper, Karl. **The open Society and its Enemies**. 2 Vol. New York, Harper Torchbooks, 1963.
- XXXIV. Rosenthal, Erwin. **Political Thought in Medieval Islam**. Cambridge University press, 1962.
- XXXV. Shātibī. **Al- I'tisām**. 2 vol. Le Caire, 1921 1332 H.
- XXXVI. Sorel Georges. **Réflexions sur la violence**. Paris, Rivière, 1936.
- XXXVII. Spinoza. **Traité de l'autorité politique**. Paris, Gallimard, 1978.
- XXXVIII. Weber, Max. (Gerth and Mills éd.) **Essays in sociology**. Oxford university Press, 1958.
- XXXIX. Weil, Eric. **Hegel et l'Etat**. Paris, Vrin, 1950.

فهرس الاعلام الاعجمية

- Aron, Raymond آرون ، ريمون
- Blau, Peter بلاو ، بيتر
- Poulantzas, Nicos بولانتساس ، نيكوس
- Thiers, Adolphe تير ، أدولف
- Thierry, Augustin تييري ، أغسطس
- Jomier, Jean جوميه ، جان
- D'Alembert دالانبير
- De Tracy, Destutt دي تراسي ، ديستوت
- Diderot, Denis ديدرو ، ديني
- Robertson-Smith, W. روبرتسن - سميث
- Rosenthal, Erwin روزنتال ، اروين
- Rousseau رومو
- Wrong, Dennis رويج ، ديسي
- Ricardo, David ريكاردو ، دافيد
- Renaudet, Augustin ريوده ، أغسطس

- Saint-Just سان - جوست
- Saint-Simon سان - سيمون
- Smith Adam سميت ، آدم
- Sorel, Georges سوريل ، جورج
- Garnier غارنيه (ناشر)
- Gallimard غالميار (ناشر)
- Gramsci, Antonio غرامشي ، انطونيو
- Guérin, Daniel غيران ، دنيال
- Guizot, François غيزو ، فرانسوا
- Valmy فالمي
- Fichte فيخته
- Feurbach, Ludwig فيورباخ ، لودفيغ
- Cromer, Lord كرومر
- Clausewitz كلاوسيفيتس
- Colbert كولبير
- Comte, Auguste كونت ، اوجست
- Condillac كوندياك
- Kerr, Malcolm كير ، مالكلم
- Lopez, Robert S. لوبز ، روبرت
- Louvain-la-neuve لوفان ، الجديدة

- لوکاتش، جورج Lukacs, Georges
- لیوٹی Lyautey
- مارکس، کارل Marx, Karl
- میل، جون سٹورٹ Mill, John Stuart
- هالبرن، مانفرد Halper, Manfred
- هوبس Hobbes
- هگل Hegel
- یینا Iena

المحتوى

5	ص - تمهيد
9	- نظرية الدولة الايجابية
33	- النظرية النقدية للدولة
57	- تكون الدولة
87	- الدولة التقليدية في الوطن العربي
127	- دولة التنظيمات
143	- النظرية وواقع الدولة المربية القائمة
159	- المفارقة الحالية
173	- مراجع البحث
176	- فهرس الاعلام الاعجية
179	- المحتوى

